Jacques Hassoun

LOS CONTRABANDISTAS DE LA MEMORIA

EDICIONES DE LA FLOR

Título del original francés: *Les Contrebandiers de la mémoire* © Syros, París, 1994

Traducción: Silvia Fendrik

Diseño de tapa: Pablo Barragán

Gorriti 3695, 1172 Buenos Aires
Queda hecho el depósito que dispone la ley 11.723

Impreso en Argentina
Printed in Argentina

ISBN: 950-515-399-6

Para *Anne-Marie,*
Danielle-Martine,
Judith y *David.*

Introducción

La transmisión de una cultura, una creencia, una filiación, una historia, durante mucho tiempo pareció funcionar por sí misma.

Los padres, los abuelos, la familia extendida, el ritmo de la vida semirrural o provincial, el sedentarismo, permitían en última instancia que no hubiera necesidad de plantearse la cuestión con la agudeza que hoy exige. En resumidas cuentas parecía algo natural... Una generación reproducía las creencias, el modo de vida, el dialecto o la lengua de las que la habían precedido... integrando lentamente las nuevas adquisiciones de la técnica. Ahora bien, esta visión —idílica— está sin embargo contradicha por los hechos.

En un breve artículo —"Resistencias al psicoanálisis"— Freud recuerda que lo "nuevo" al destronar lo "antiguo" parece estar constantemente poniendo en peligro una valiosa estabilidad.

"El niño pequeño, en los brazos de su nodriza, que comienza a gritar al ver un rostro extraño; el creyente que inaugura cada nuevo día con una oración y recibe con una bendición las primicias del año; el campesino que rechaza adquirir una guadaña que sus padres no habían utilizado; otras tantas situaciones cuya variedad salta a los ojos y a las cuales parece legítimo asociar diferentes motivaciones. Sin embargo, sería injusto desconocer su común denominador. En estos tres casos se trata de un mismo malestar: el niño lo expresa de una manera elemental, el creyente lo apacigua ingeniosamente, el campesino lo asume como una decisión propia. Pero el origen de este malestar es el desgaste psíquico que lo *nuevo* exige siempre a la vida psíquica y la incertidumbre llevada hasta el extremo de la ex-

pectativa ansiosa, que lo acompaña."[1]

Por lo tanto, la transmisión de lo nuevo tropieza siempre con los logros que cada uno de nosotros privilegia por sobre todo lo demás.

Esto quiere decir también que en cada uno de nosotros palpita la necesidad de transmitir íntegramente a nuestros descendientes aquello que hemos recibido.

Ya en el Deuteronomio podemos leer: "Pregunta a tu padre y él te revelará (tu historia) y pregunta a tus Ancianos y ellos te dirán (lo que fue tu pasado)".[2]

Este mandamiento indica que desde hace milenios la necesidad de transmitir está inscripta en la Historia.

En el mundo árabe-islámico encontramos cotidianamente con la misma insistencia este imperativo de reconocerse en una historia, una genealogía, una pertenencia: cuando

[1] S. Freud, "Résistences à la psychanalyse", "La Revue Juive", año 1, Nº 2, París, Librairie Gallimard, 5 de marzo, 1925.

[2] Deuteronomio, cap. 32, versículo 7.

se encuentran dos desconocidos, luego de los saludos de rutina, siempre se plantea una pregunta: "¿Cuál es tu *asl?*", término que a la vez quiere decir *vinculación* (tribal o religiosa), *adhesión* y *pertenencia* a tal modo de pensar o a tal etnia.

Cuando dos tribus de beduinos se cruzan en un oasis la pregunta que se impone es: "¿De dónde vienes, a dónde vas, quién eres?". Esta interrogación no concierne obviamente a un recorrido geográfico determinado sino a un itinerario personal, interior, que permite que cada uno sitúe su recorrido individual en función de aquello que le ha sido transmitido.

Pero si lo miramos de cerca, percibimos que la cuestión de la transmisión se presenta cuando un grupo o una civilización ha estado sometida a conmociones más o menos profundas.

Si retomamos las situaciones a las que hemos hecho referencia, percibimos que esta preocupación que parece ser puramente formal no surge en cualquier momento de la Historia.

En el caso del texto bíblico, es evidente que la redacción del capítulo que incluye este mandamiento de transmitir y de recibir una transmisión, data del siglo IV antes de la era cristiana,[3] es decir, luego del retorno del Primer Exilio de Babilonia, en el momento en que ese pueblo en vías de reunificación debía reafirmar sus lazos, distendidos por la deportación consecutiva a la destrucción del reino de Judea. Esta referencia a la Historia, este imperativo de la transmisión, denota en última instancia un estado de profunda perturbación interior. De vuelta al país ancestral luego de una larga ausencia, esta cuarta generación de "judaicos" nacidos en el exilio, en un medio intelectual, social y económicamente superior al que reinaba en sus países de origen, debía encontrar razones para reanudar sus lazos con el pasado. Era necesario clarificar el presente a través de una

[3] El Pentateuco ha sido compilado en forma definitiva en el siglo IV A.C., y no, como lo pretende la tradición, diez siglos antes.

historia vuelta casi mítica a fin de proporcionar nuevas raíces al porvenir.

De allí la apelación a los más ancianos, de los que se requería la descripción de un pasado heroico, o al menos lleno de prestigio, con el fin de inscribir ese destierro en una saga con la que se habían nutrido y que los había sumergido —si se escucha al Salmista que no cesaba de implorar: "Si te olvido, Jerusalén, que mi derecha se reseque"— en una nostalgia lacerante.

En el segundo ejemplo, la referencia al *asl*, a la pertenencia, aparece en el momento en que la sociedad tradicional se había derrumbado, en el momento en que aquellos países durante largo tiempo cerrados al mundo exterior, se encontraron proyectados en la modernidad. Es entonces cuando surge la necesidad de saber a quién se dirigían, a quién hablaban, no necesariamente en nombre de un deseo más o menos confesable de exclusión, sino en todo caso para poder situarse con relación al otro: "¿En qué transmisión te

ubicas?", tal es la cuestión crucial que las sociedades en crisis o que las sociedades pluriculturales se plantean frente a las mutaciones que las atraviesan.

Pero estrechamente asociada a esta primera serie de reflexiones que evoca los problemas de pertenencia cultural, es necesario también recordar esta evidencia: todos estamos inscriptos —uno por uno— en una genealogía de sujetos que no ignoran que son mortales.

Es eso mismo lo que diferencia lo humano de lo animal: un saber sobre la muerte y la genealogía que dicta la necesidad de que un mínimo de continuidad sea asegurada.

Somos todos portadores de un nombre, de una historia singular (biográfica) ubicada en la Historia de un país, de una región, de una civilización.

Somos sus depositarios y sus transmisores.

Somos sus pasadores.

Que seamos rebeldes o escépticos frente a lo que nos ha sido legado y en lo que estamos inscriptos,

que adhiramos o no a esos valores, no excluye que nuestra vida sea más o menos deudora de *eso*, de ese conjunto que se extiende desde los hábitos alimentarios a los ideales más elevados, los más sublimes, y que han constituido el patrimonio de quienes nos han precedido.

Ahora bien, es evidente que, salvo excepción, lo que hemos heredado es constantemente modificado de acuerdo a las vicisitudes de nuestra vida, de nuestros exilios, de nuestros deseos.

Que una generación haya conocido grandes conmociones históricas —o no—, que otra haya padecido o elegido el éxodo rural —o no—... no es indiferente.

Ser fiel a una tradición familiar aristocrática y verse obligado a cambiar de rumbo, a "traicionar" su medio —como d'Estienne d'Orves... o el coronel de la Roque pudieron hacerlo durante la guerra— no es indiferente. ¿Esto significaría que se produjo en ese momento una ruptura radical con sus convicciones antiguas? De ninguna manera: el mito del compor-

tamiento caballeresco propio a su tradición se reúne con esta nueva orientación que toma su existencia y los vincula a los valores preconizados por su clase social de origen.

¿Esto quiere decir que estamos condenados a reproducir? ¿Que la transmisión recibida y ofrecida como herencia supone el eterno retorno? Probablemente no... Esa tendencia a "fabricar" loros o clones no es intrínseca a la transmisión. Lo que me resulta apasionante en la aventura propia de la transmisión, es precisamente que somos diferentes de quienes nos precedieron y que nuestros descendientes es probable que sigan un camino sensiblemente diferente del nuestro... Y sin embargo... es allí, en esta serie de diferencias, en donde inscribimos aquello que transmitiremos.

Un paso más me permitirá afirmar algo que es más que paradójico: una transmisión lograda ofrece a quien la recibe un espacio de libertad y una base que le permite *abandonar (el pasado) para (mejor) reencontrarlo.*

Desprenderse de la pesadez de las generaciones precedentes para reencontrar la verdad subjetiva de aquello que verdaderamente contaba para quienes, antes que nosotros, amaron, desearon, sufrieron o gozaron por un ideal, ¿no es lo que podemos llamar una transmisión lograda? ¿Acaso ahorra un sufrimiento ser a la vez diferente y parecido? ¿Por otra parte, podemos concebir la posibilidad de evitar experimentar el sentimiento de culpabilidad frente a quienes nos precedieron? Probablemente no... Siempre existe un desgarro en la tensión existente entre una transmisión, por más lograda que ésta sea, y un deseo que intenta situar al sujeto en el espacio mismo de su verdad, de su vida, de su existencia.

Además, transmitir equivaldría tal vez a tener en cuenta que jamás evitaremos a nuestros descendientes el hecho de que su camino esté sembrado de obstáculos cuando intenten conciliar la historia pasada con lo actual de su deseo subjetivo.

Porque, en fin, lograr una trans-

misión equivaldría a preparar al niño para afrontar las dificultades de la existencia.

Así, cuando el padre del joven Joffo,[4] antes de dejar a sus hijos en la Francia ocupada —situación extrema y en ese sentido ejemplar—, le asienta una soberana bofetada a su hijo, que, frente a la pregunta "¿Eres judío?", responde afirmativamente, ¿qué hacía sino transmitir a sus hijos un saber sobre la persecución que habían conocido las generaciones precedentes? ¿Qué otra cosa hacía sino ofrecer como herencia a sus hijos una bofetada que les daba una chance de sobrevivir? ¿Esta lección de marranismo no indica que la fidelidad absoluta, la adhesión pura y simple, la confesión proclamada, serían para el caso una manera de precipitarse a la muerte? ¿Transmitir la vida en toda su violencia no exigía este acto en sí mismo terrible: ofrecer como mensaje de despedida una bofetada?

Subsiste una última pregunta

[4] J. Joffo, *Un sac de billes*, París, J.C. Lattès, 1973.

susceptible de finalizar con este panorama de interrogaciones que constituye el eje de esta obra.

A menudo el niño es confrontado con un pasado que ignora y que en este sentido puede parecerle enigmático.

Evoquemos el caso de esos niños que, nacidos en Francia de padres emigrados, comparten durante su primera infancia la cotidianeidad de su medio familiar, su modo de vida, su lengua, su cultura, su historia, para encontrarse un día inmersos en una sociedad cuyos valores les resultan diametralmente diferentes.

Es así como, por ejemplo,[5] una niñita hija de padres polacos, obreros mineros en Lorraine, descubrió con estupefacción el día de su entrada a la escuela primaria, que vivía en un país llamado Francia del que ella ignoraba todo. Ignoraba el fran-

[5] He realizado —por razones de discreción fácilmente imaginables— modificaciones no significativas, pero que deben permitir a las personas implicadas conservar un cierto anonimato, en todos los fragmentos biográficos y en aquellos correspondientes a la cura.

cés, ignoraba que el país en el que vivía era diferente en más de un sentido de aquello con lo que convivía cotidianamente en el barrio de mineros. Durante años tuvo que confrontarse con las dificultades nacidas del enigma que entonces la había conmocionado. ¿Quién era ella? ¿De dónde venía? ¿A dónde la habían llevado? Otras tantas cuestiones que debían resurgir durante todo un período de su existencia. Ninguna palabra había sido enunciada durante su primera infancia sobre la historia de la emigración de sus padres, ninguna palabra había podido dar cuenta, en el momento de su descubrimiento, que ella había *nacido en el exilio* de una patria desconocida en un país del que nada sabía. Ningún discurso había podido enunciar lo que le hubiera permitido dialectizar un sentimiento de *inquietante extrañeza*. Esta experiencia vivida la acompañaría durante muchos años, llevándola a sentirse, en su vida profesional y familiar, como una extranjera que no se autorizaba ni a la felicidad ni al éxito.

No fue sino en el transcurso de un análisis que pudo relacionar este fracaso parcial de su existencia a ese terremoto representado por un descubrimiento de una violencia tanto mayor cuanto que no estuvo acompañado de ninguna palabra: *había nacido en el extranjero en el seno mismo del país en el que había venido al mundo.*

Ese programa fijo, esa secuencia que llevaría a enmudecerla afectivamente, era el producto de un silencio embarazoso, de una dificultad en transmitir una situación que sus propios padres habrían tenido gran dificultad en simbolizar.

Por eso es que debemos entender la transmisión como aquello que da cuenta del pasado *y* del presente. En estas condiciones permite que el niño aborde su propia existencia de un modo menos doloroso si escucha a sus padres hablar de su historia y de su cotidianeidad.

Pero que un padre siga viviendo bajo un modelo patriarcal mientras su hijo constata que en la vida diaria es objeto de humillación..., que una

madre, (hermanos o primos) intenten imponer en un contexto de permisividad social, modelos ya perimidos a los cuales se intenta someter a las hijas mujeres..., la transmisión no será entonces sino una burla mentirosa adecuada para crear una rebeldía radical, una marginalidad o una desesperación extrema, acompañadas de una tentación a reconstituir, en otro tiempo y en otro espacio, un modelo pasatista del que el fundamentalismo representaría su más trágica expresión: *¿todas estas situaciones no nacen de la nostalgia por un pasado enigmático y de un presente vivido como discordante al que los padres no han podido en verdad enfrentar?*

Es evidente que en la actualidad —basta con acercarse a los países del Este o a los suburbios de la ex cintura roja para convencerse— las viejas tradiciones obreras o militantes parecen estar completamente fuera de lugar.

Huérfana de referencias finales, una generación se encuentra sin poder transmitir nada y otra sin poder

recibir nada. Situación dramática que crea exilios en su interior, que con demasiada frecuencia se arrojan en los brazos de la extrema derecha para reconstituir una apariencia de cultura *nacional* contra el temido peligro cosmopolita.

Paradoja que torna la cuestión de la transmisión tanto más urgente cuanto que a los *sedentarios-autóctonos* les parece que la larga experiencia que poseen los exiliados sobre este problema, los excluye de su propia cultura.

Es cierto, sin embargo, que la cuestión de la transmisión no se plantea de la misma manera para todas las categorías de una población. El sedentarismo campesino (si bien relativo y actualmente muy amenazado) autoriza a que esta cuestión se plantee *a mínima* y con cierto dolor, aun cuando represente una preocupación estructural del sujeto.

Es digno de elogio que una sociedad laica y republicana como lo es la sociedad francesa haya integrado las fiestas religiosas (la Navidad, la Crucifixión, la Resurrección de Cris-

to, la Ascensión, el Pentecostés, la Asunción de la Virgen). Esto ha permitido que el pasaje de una cultura a otra pueda hacerse sin mayores tropiezos, y también ha permitido a laicos furibundos celebrar de un modo menos desapercibido las fiestas religiosas de sus antepasados.

Cómo sorprenderse entonces que para los exiliados o para las poblaciones autóctonas, pero con creencias o culturas diferentes, la necesidad de transmitir se presente a partir de otros supuestos que en ocasiones pueden tender a reconstruir enclaves heterogéneos.

Esta tendencia será tanto más fuerte cuanto más se les niegue a esos grupos o a los sujetos que los conforman, un derecho a la integración bajo su propia emblemática que, por otra parte, lo sabemos por experiencia, tiende al cabo de los años a empalidecer hasta extinguirse, por poco que la mayoría retroceda espantada frente a las diferencias ostentadas.

Por esa razón, sea cual fuere la situación familiar, la cuestión que

plantea el silencio, en el lugar de un pasado sepultado y de un presente en devenir, representará algo que tendrá como efecto en la vida del niño, una imposibilidad de participar de la vida social.

Romper el silencio, ¿no es transmitir?

¿Acaso cuando un niño plantea la cuestión de sus orígenes, no es también para intentar saber en qué deseo está inscripto? ¿No intenta, como lo señalaba Ferenczi, arrancar una verdad a sus padres, a través de la serie de los "porqué" que les formula insistentemente, con el fin de hacerles decir el secreto de su nacimiento, de obligarlos a precisar "cómo" se hace un niño? Frente a estas preguntas sólo podrá obtener respuestas parciales, pero aun así es necesario que sus padres estén dispuestos a proporcionárselas.

Es en relación con estos diferentes elementos que intentaremos responder, a lo largo de las siguientes páginas, a esta triple cuestión:

—¿Por qué transmitir?

—¿Qué transmitir?

—¿Cómo transmitir?, considerando que todos somos exiliados de nosotros mismos y de nuestra historia, sea cual fuere nuestro grado de sedentarismo.

Partiremos no obstante de los casos extremos representados por grupos humanos que han debido desplazarse geográficamente para darse cuenta de la dificultad de transmitir y de recibir otra cultura.

Para toda sociedad *transmitir* es un imperativo constante. En estas páginas hemos elegido partir de la historia de quienes han sido considerados como extranjeros por sus compatriotas, o que han padecido un exilio efectivo, para entender mejor, a partir de allí, aquello que se impone para cada uno de nosotros a cada momento de la vida y de su transmisión.[6]

[6] Resulta evidente que los fisiólogos no han podido registrar las funciones orgánicas sino a partir de los desórdenes que el cuerpo presentaba, y que Freud, para fundar el psicoanálisis, debió deducir las leyes de funcionamiento del inconsciente a partir del sufrimiento de sus pacientes.

Charlotte o los efectos de un silencio

Charlotte Salomon, judía nacida en Berlín, y refugiada en Niza, *comienza su vida,* relata, cuando tenía veintitrés años, en la primavera de 1940. Escuchémosla.

"Mi vida comenzó cuando mi abuela intentó suicidarse, cuando supe que mi propia madre se había suicidado, al igual que prácticamente toda su familia, cuándo supe que yo era la única sobreviviente, y experimenté en mí, profundamente, la misma sensación, el mismo gusto de la desesperación y de la muerte. Y me dije: o bien yo también me mato, o bien emprendo algo completamente loco y extraordinario. La guerra había estallado... Yo estaba sentada junto al mar y

buceaba en el corazón de los hombres. Y al mismo tiempo yo era mi madre, mi abuela, y todas las personas que aparecen en mi habitación."

Las circunstancias de esta serie de terribles revelaciones están descriptas por Charlotte: su abuelo, que acaba de presenciar el suicidio de su mujer, le asesta una serie de verdades hasta ese momento silenciadas. Su madre, que según ella creía había muerto a causa de una gripe, de hecho se había suicidado, al igual que su tía Charlotte Grünwald, hermana menor de la madre, de la que lleva el nombre, y por último su tío abuelo; y "lo peor de todo, es que la madre de tu abuela intentó matarse durante ocho años", agrega el abuelo.

El abuelo —que acaba de revelarle esta serie de muertes trágicas, las verdaderas circunstancias de la muerte de su madre, y el hecho de que ella lleve el mismo nombre de una suicida acerca de la cual nada sabía— le dice a la joven que llora sobre un mundo "roto en pedazos":

"¡Basta de palabras! ¿Qué esperas para suicidarte tú también? ¡Mátate!" —*Sich das Leben nehmen*— (que también podemos escuchar como "¡Toma tu vida!").[1]

Y es en ese momento que Charlotte comienza a vivir. En la urgencia, en una carrera contra su propia muerte, se sumergirá en la pintura: en dos años pinta en 748 acuarelas una obra de teatro, *¿Vida o teatro?* (*Das Leben oder das Theater?*) en la que reconstruye la trayectoria de su existencia, comenzando por una acuarela en la que representa a su tía, Charlotte Grünwald —a la que llamará Knarre— quien "abandona la casa de sus padres para arrojarse al agua".

Porque, en verdad, su historia comienza por esa joven muerta cuyo nombre ella lleva... práctica frecuente y que puede ser devastadora si no está sostenida por ninguna palabra.

Hasta ese momento de su vida

[1] Este matiz de la lengua alemana me fue señalado por Claude Sahel.

en el silencio de sus abuelos luego del de sus padres— Charlotte había sido esa suicida. Había vivido en el intervalo de la vida y de la muerte, constantemente impactada por lo que le sucedía; por sus desesperaciones enigmáticas, por sus apegos apasionados para con cualquiera que la amara, en fin, por ese sentimiento de ilegitimidad que la hacía rechazar a quienes la apreciaban, testimoniaba sobre el silencio que había presidido el origen de su vida y la elección de su nombre: todo, a lo largo de su existencia, no había sido sino un enigma.

Nada había podido hacer con todas las pérdidas acaecidas durante su infancia y su adolescencia: ningún duelo había podido efectuarse en relación a una historia familiar que le había sido transmitida en el silencio o en la mentira y que, a partir de allí, la había sumergido en el enduelamiento sin fin de una profunda melancolía.

Al entregarse a esa producción artística, Charlotte Salomon se autorizaría a crear el objeto de una

búsqueda sobre la que nada sabía pero que no por eso dejaba de estar presente en su horizonte.

Por medio de esa obra monumental, ella reconstituía aquello que no le había sido transmitido. Ponía en orden acontecimientos marcados por un mutismo abismal, arañaba al pasar a "esos alemanes de fe mosaica"[2] que sólo celebraban una fiesta, la Navidad... durante la cual cantaban a coro el *Heilige Nacht*.

Esas 748 acuarelas le permitirían a Charlotte Salomon constituir un tesoro: el de la transmisión de una historia conservada en silencio.

Es entonces cuando Charlotte Salomon pudo revivir, proseguir su obra pictórica y artística, encontrar al hombre de su vida en lugar de substitutos parentales que amaba apasionadamente en el lugar de una madre ausente y de un padre desfalleciente.

Pudo entonces casarse y para su gran sorpresa quedar embarazada.

[2] Para dar pruebas de su indefectible y real pertenencia al *Vaterland*, los judíos de Alemania se declaraban "alemanes de confesión mosaica".

Pero sin embargo la Historia, para la cual no había sido preparada, la toma en sus redes: haciendo caso omiso de un mínimo de precauciones, vuelve a vivir a su casa del Ermitage en Villefranche, en donde ella y su marido estaban fichados como judíos. Denunciados el 21 de septiembre de 1943, fueron deportados a Auschwitz en donde murieron a poco de llegar, el 12 de octubre de ese mismo año.

Destino trágico que sin embargo me permite decir que Charlotte Salomon, antes de ser destruida por la Historia, había logrado constituir, a partir de la única palabra simbolizante que encontró, el *Sich das Leben nehmen* de su abuelo, una transmisión que le había faltado cruelmente.

La clínica nos enseña cotidianamente que tales silencios desempeñan un papel fundamental en las dificultades para vivir que padecen los hijos de los deportados judíos, los hijos o nietos de los sobrevivientes del genocidio armenio, los descendientes de los torturados en las guerras

de independencia, en síntesis, todos aquellos que han padecido la Historia en su más extrema ferocidad.

Hijos de verdugos... hijos de víctimas... cada uno —desde luego en un lugar diferente— es víctima del secreto de un origen perturbado, de una interrupción en la trama de una historia familiar sacudida por los acontecimientos históricos. Huérfanos de una palabra, sufren en su propia carne un duelo imposible de efectivizar y una dificultad en construir una novela familiar que les permita proyectar un futuro. Este trágico quiebre en la transmisión exige que los padres —por más doloroso que sea para ellos— pongan en palabrás aquello que les ha sucedido (suicidios, muertes violentas o irrupción brutal de la Historia), a los fines de hacer las paces con su propia trayectoria biográfica y de reconstituir para su descendencia una trama que la historia familiar o social había profunda y prolongadamente destruido.

Un síntoma actual

La trágica experiencia de Charlotte Salomon nos permitirá —recurriendo a un desvío histórico— considerar la transmisión como una necesidad dictada por las mutaciones que se hacen presentes en los valores tradicionales.

¿De qué modo podría hacerse saber hoy en día a un adolescente el entusiasmo que durante varias décadas provocó la epopeya revolucionaria inaugurada en la Rusia de los Soviets en 1917? ¿Cómo transmitir las luchas que desgarraron durante la guerra civil española el campo de los antifranquistas? ¿Qué puede significar para él la alianza del POUM (Partido Obrero de Unificación Marxista) que se consideraba trotskysta (sin estar reconocido por Trotsky) e

integrante de la CNT-FAI (Confederación Nacional de Trabajadores de la Federación Anarquista Internacional) decididos a combatir juntos, a pesar de sus desacuerdos, a la vez contra el franquismo y contra los stalinistas? ¿Cómo hacerle entender el fervor que podía provocar Durruti (el anarquista), Andrés Nin (el trotskysta) o la Pasionaria (la comunista) aun cuando las ideologías que pregonaban parecen obsoletas o dignas de rechazo?

¿Cómo dar consistencia al personaje de André-Marty —"el rebelde del Mar Negro"— que se opuso a la intervención naval de Francia contra la joven república soviética, más tarde apodado el "carnicero de Albacete" por los revolucionarios trotskystas y anarquistas españoles y que terminó sus días excluido del PCF acusado de "traidor" (a Stalin)?

Tanto o más inconsistentes que las de las guerras napoleónicas, esas imágenes tiemblan, se esfuman, se borran a medida que la lengua de pronto parece descarriarse: una generación escucha, llena de descon-

cierto, llamar "conservadores" a los viejos comunistas y "demócratas" a los que habitualmente denominaba "reaccionarios".

Otros sucesos, por no haber sido historizados y retomados por la memoria francesa, parecen provocar la misma extrañeza: ¿cómo evocar a todos aquellos que se tendieron sobre los rieles frente a los trenes que conducían hacia Marsella y Argelia al contingente destinado a combatir la revolución argelina? ¿Cómo evocar el llamado de los intelectuales a la sumisión en un momento en que el racismo antimagrebino parece dominar el paisaje político francés?

Estas dificultades para transmitir el entusiasmo o para entender lo que la lengua quiere decir constituyen lo que llamamos un *síntoma actual,* un síntoma que nacido del acontecimiento, de la actualidad, marca al sujeto a tal punto que sus emblemas y sus idealizaciones parecen profundamente dañados.

O, volviendo a Charlotte Salomon, podemos preguntarnos si su situación no era la de haber heredado

de sus padres una profunda perplejidad. Sería incluso tentador declarar que la aparente incoherencia de esta familia alemana de religión mosaica[1] había contribuido a provocar ese sacudimiento de su propio ser...

Que la Navidad, con su cortejo de cánticos luteranos cantados en familia, sea la única fiesta que retuvo de su historia familiar, de ningún modo implica que para Charlotte —que tomamos aquí como un personaje emblemático de los niños nacidos en familias a las que se considera "asimiladas"—, eso debió representar fatalmente una fuente de infinito sufrimiento.

En resumidas cuentas, ella provenía de esas familias que, mientras persistían en reproducirse en una marcada endogamia, integraban lenta, insensible, inexorablemente, el conjunto de la cultura dominante hasta en sus manifestaciones culturales de excesos nacionalistas.

El historiador de la mística judía Gerhard (más tarde conocido como

[1] *Cf.* nota 2, p. 32.

Gershon Sholem) ¿no cuenta acaso que fue intimado por su padre, por la vía de una carta certificada (a raíz de lo que le ocurrió a su hermano Werner afiliado a la socialdemocracia) a abandonar el domicilio familiar de Berlín el día que se declaró hebraizante y prosionista?[2]

Esta dilución de las manifestaciones de identidad fuertemente ancladas en convicciones religiosas o particularistas, que llevaron a Clermont-Tonerre o al abad Grégoire durante la Revolución Francesa a dejar los hábitos, jamás ha producido perturbaciones graves susceptibles de dañar profundamente al sujeto. Es más, estas rupturas eran consideradas como un modo de liberarse de las ataduras a prácticas obsoletas, o

[2] En cuanto al hermano mayor, Reinhold, llevó hasta el límite las tendencias asimilacionistas de su padre, adhiriendo al Deutsche Volkspartei y luego al Deustchnationale (partido de la derecha nacionalista). En 1938 se vio obligado a emigrar por la fuerza a Australia. A los 80 años, durante un encuentro con G. Sholem, declaró: "Yo soy un *Deutschnationaler*". Ante la sorpresa de su familia, dirá: "No voy a dejar que Hitler me dicte mi pertenencia".

consideradas como tales por el sujeto proyectado en la modernidad.

Desde el momento en que la Ciudad dejó de ser teológica, que la religión de Estado cedía terreno en beneficio de la laicidad, que una creencia comenzó a ser tan válida como otra, y que un signo de igualdad consagraba las relaciones de los habitantes de la Ciudad, sean cuales fueren sus orígenes lejanos o inmediatos, la pertenencia étnica o comunitaria dejaba de representar un amparo, una burbuja en cuyo interior se encerraba la susodicha minoría para preservar los emblemas que había heredado.

En resumidas cuentas, cada uno podía aliar a su manera los fragmentos de una historia transmitida con su inserción en la Ciudad. Cada cual podía vivir su vida social y afectiva y perpetuar según sus inclinaciones, en el seno familiar, los ritos y las costumbres transmitidas de generación en generación. Algunos los aplicaban íntegramente; otros, fragmentando el monolito de la tradición, sólo retenían una u otra cere-

monia, rindiendo un postrer homenaje a un pasado algo teñido de nostalgia.

Los lazos que se sostenían, aliados a una integración efectuada sin mayores obstáculos —al menos en Europa Occidental—, permitían que insensiblemente lo que había sido considerado esencial a la fe y al particularismo, cesara de representar aquello que debía ser preservado a cualquier costo. De allí que las medidas coercitivas impuestas por el mundo exterior, como la obligación de vivir en ghettos, de llevar una marca, o de no poder acceder a la ciudadanía, cesaran de representar un imperativo vital, y el repliegue sobre el grupo o la comunidad se volviera caduco.

Durante todo un siglo, alternando años buenos con años malos, este modelo de integración fue el que perduró. La cuestión de la transmisión no se planteaba. Encontraba soluciones en los intersticios de una sociedad que no había descubierto las "virtudes" de la exclusión, o al menos que reservaba sus demonios pa-

ra sus territorios colonizados de ultramar, manteniendo a Europa a salvo de rechazos demasiado masivos de tal o cual componente de su población.

Es más, la atracción de la modernidad tuvo tal magnitud, que poco a poco vivir en París o en Berlín, en Londres o en Amsterdam, bien valía que se abandonase el dialecto bretón o galés, que se declarara obsoleto el apego a tal manifestación religiosa demasiado espectacular o a tal exhibición de fidelidad comunitaria considerada demasiado ostentosa. Eran los tiempos en que los judíos del oeste europeo consideraban al ídish como una "jerga infame" y en que toda manifestación de apego regional corría el riesgo de que se le aplicara el calificativo de provincianismo. A partir de entonces, las redes de solidaridad tradicionales, las complicidades de antaño entre grupos minoritarios, sólo subsistirían bajo formas menores.

Ante todo estaba la profunda y muy sincera fidelidad al Estado, y la pertenencia a los grupos se tornó se-

cundaria o reducida a su más simple expresión.

Más aún, cada uno de esos grupos fue tentado, en el marco mismo de las viejas alianzas comunitarias, a dar nuevos ciudadanos al país que los hospedaba. Fue así en el caso de los israelitas franceses de la Alianza Israelita Universal, que implantada en el conjunto de los países mediterráneos y del Imperio Otomano, ganó para Francia y sus ideales republicanos, millones de niños judíos... Dicha Alianza entró en una competencia feroz con su equivalente germánica, asentada en los Balcanes y en la parte asiática del Imperio Otomano, que por su parte soñaba con la germanización de los jóvenes búlgaros (los padres de Elías Canetti fueron representantes de esos judíos judeoespañoles germanizados), serbios, macedonios, turcos, o iraquíes... Durante esa época, en Europa Central y Oriental, en el seno del imperio zarista, en el propio marco de las luchas nacionales, partes numerosas de estos grupos, que antes eran definidos únicamente por la re-

ligión, se separaban de ésta para forjarse una nueva cultura con su red de escuelas, de publicaciones, de sedes intelectuales.

En resumidas cuentas, en Europa Occidental, las antiguas minorías, los habitantes de las provincias con un pasado cultural más o menos prestigioso, más o menos magnificado, más o menos idealizado, se identificaban con una única cultura: aquella forjada en torno al ideal de ciudadanía.

Es en este contexto que se daba la transmisión de los antiguos emblemas, sin que se planteara en términos de sufrimiento o de obligaciones internas a tal o cual comunidad.

El margen era suficientemente amplio como para que cualquier sujeto pudiera encontrar su lugar, más o menos próximo o más o menos alejado, de tal o tal otro centramiento nacional.

Pero llega el tiempo del desgarramiento, del *affaire* Dreyfus o de la escalada del nazismo y de los fascismos centroeuropeos y entonces aquello que parecía seguir su curso,

que parecía también formar parte integral del sujeto, se haría presente como la expresión de una gigantesca mentira.

No es que los ideales de la República o del acceso a la modernidad se hayan construido sobre negaciones o desconocimientos, pero la ruptura provocada por las ideologías de la exclusión, al crear diferencias en el interior mismo del cuerpo social en nombre de supuestas fidelidades étnicas o de pertenencias comunitarias, suscitaría profundas modificaciones de uno a otro extremo de esta línea, anteriormente sólo virtual. Al tomar de pronto dimensiones de línea de demarcación y de fractura en el seno de la sociedad, repartirá la Ciudad entre minorías y mayorías, estas últimas reenviando a las primeras a su extranjeridad.

Es entonces cuando la minoría se verá obligada a responder a esta pregunta: "¿qué pruebas suplementarias puedo dar para hacer que mi pertenencia al *Vaterland*, a la dulce Francia, a la inmortal Italia, a la gloriosa Gran Bretaña... sea aún

más verosímil? Imposible, le responde el excluyente, jamás podrás dar las pruebas de tu arraigo, porque yo declaro que lo único que cuenta y ha contado siempre para ti es tu pertenencia étnica".

Es entonces cuando, a falta de un pensamiento político coherente —¿pero acaso la ideología de la exclusión no está hecha para impedirlo?—, la desesperación va a ocupar todo el campo conceptual, llevando a unos al suicidio ("le he dado todo a esta madre ingrata, sólo me queda morir") y a otros al infinito dolor de haber sacrificado las antiguas fidelidades a un Estado incapaz de mantener sus promesas, incapaz también de impedir esas horrorosas regresiones hacia el pensamiento tribal. Es entonces cuando la cuestión de la transmisión se presenta como la otra cara *de una falta de*... (ciudadanía, integración, ...)

La *transmisión* como *ausencia de*... se revela entonces como un develamiento de lo que le ha faltado a las generaciones precedentes.

Es así como pequeños actos de la

vida cotidiana aparecen como insoportables incoherencias que el niño hará entrar en resonancia con otros silencios, con otros no-dichos de mayor gravedad.

Que Charlotte Salomon haya heredado el nombre de una tía que se había suicidado, sin que ninguna palabra haya sido pronunciada sobre esa filiación simbólica; que ella se haya encontrado situada en el cruce de una serie de mujeres suicidas; que esto le haya sido transmitido en el más total silencio, hasta la brusca revelación de su abuelo, parece haberle permitido, paradójicamente, desprenderse de una extrema fragilidad. Es importante considerar que al mismo tiempo que recupera, pintándola, su historia de niña, también describe ese desgarramiento enigmático que las leyes de Nuremberg habían provocado.

Excluida de una historia familiar, excluida de una Historia nacional, aquella inaugurada por Mendelssohn, esta doble exclusión revelada por los *suicidas,* va a introducirla por vía del arte a la transmi-

sión. Llegará —por su propia cuenta— a reconstruir lo que le *había faltado*.

En resumidas cuentas, estos cuadros le permitirán recrear paso a paso una historia personal para poder apropiársela. Es en tanto hija y nieta de suicidas que, para curarse, va a transmitir a la generación siguiente su singular recorrido, capturado en el silencio parental y en la incoherencia de una familia, incluso de un grupo humano, que al igual que su compatriotas, no podían imaginar el alcance de una destrucción en curso, que destrozaría a unos y a otros.

No nos sorprende que muchos judíos, condecorados con la cruz de hierro durante la Primera Guerra Mundial, prefirieran suicidarse.

Tampoco nos sorprende que muchos intelectuales antinazis, desesperados por los signos que anunciaban la destrucción de la cultura alemana, hayan elegido matarse.

Las reglamentaciones nazis que destruyeron la ley de la Ciudad la condujeron al estado de barbarie. Todo lo que hasta ese momento había

sido transmitido se encontró de golpe sacudido por la incoherencia, a tal extremo que parecía que ya no quedaba nada por transmitir de aquello que para un conjunto de generaciones había representado un ideal de vida.

Porque, no nos equivoquemos: una generación sometida a semejante desastre puede haber alcanzado un límite tal que no le permite pensar en ningún futuro.

Este aparente callejón sin salida suscitará en las generaciones venideras, nacidas de las que sobrevivieron a la destrucción, una perplejidad que no podrá expresarse sino en términos de negación, de desconocimiento de esa página de la historia inaugurada por la Revolución Francesa que sufrió un eclipse en Europa desde 1933 a 1945. A partir de allí, sus *descendientes* intentarán replegarse sobre un pasado perimido desde hacía varios decenios (incluso varios siglos) al que adornarán con todas las virtudes, que terminará coincidiendo con el lugar que la barbarie les había asignado a sus padres: el del extranjero.

Entre “sin patria” y “exceso de patria”

Que este desastre lleve por nombre “destrucción de un grupo humano hasta sus raíces”, “exilio forzado”, “expulsión”, “destierro”, o “emigración económica o política”, sucede que en todos estos casos siempre encontramos mujeres y hombres que una, y a veces dos o tres generaciones después, se siguen considerando como habiendo nacido en el exilio.

¿Cómo se puede nacer en el exilio? Estos términos, que parecen anularse entre sí, no dejan sin embargo de representar una realidad cotidiana a la que todos estamos confrontados. Como terapeutas, como trabajadores sociales, pero también como analistas, como lingüistas, como sociólogos o como escritores.

Es inaudito pensar que miles, millones de humanos en el mundo consideren que han nacido en el exilio. No en el exilio de una mítica Tierra Prometida sino lisa y llanamente como habiendo sido arrancados de su medio en un tiempo anterior a su nacimiento. De un medio que se imaginan con todo el derecho de considerar como propio, como su medio *natural*. Mucho antes de su nacimiento, en una historia que les precede, ya parecen capturados por ese desplazamiento inmobilizante, paralizante, que se significa por "haber nacido en otra parte".

En el fabuloso espacio del exilio parental.

En el espacio fantástico de sus proyectos abortados y de sus sueños que se manifiestan en pesadillas.

Por la diferencia de sus apellidos en otra inserción geográfica, y a través de sus nombres incongruentes, actualizan el vínculo con una tierra de la que han sido desalojados.

Sus contemporáneos, su entorno, los habitantes de sus países de adopción, los designan como extranjeros

o alógenos y aquellos que permanecieron en el viejo país —como se denomina en los Estados Unidos— mantienen hacia ellos una enorme suspicacia.

No son enmarcados. Literalmente.

Están fuera de marco, de contexto, fuera de las normas, en un intervalo en el que se exige de esos casi-autóctonos pruebas desmedidas de extremo apego hacia quienes al mismo tiempo los rechazan.

Sus cabellos o sus ojos, su piel o sus gestos provocan insultos. El insulto o la fascinación.

Son objeto de sospecha. Se viven como sospechosos. No se conforman. Aberrantes.

Hijos de un divorcio o de una separación de cuerpos, no tienen otra referencia que el silencio parental sobre el lugar de donde provienen... el silencio o a veces una palabra nostálgica o agresiva dirigida hacia esa tierra ancestral que se ha tornado tierra de lo inconcebible. De lo inconcebible radical.

Han nacido de esa dificultad de

concebir, de la imposibilidad de poner en palabras ese pasado, palabras que no sean epitafios.

Han nacido, como es el caso de Rebeca, en un determinado país, y sin embargo todo los remite a esa incógnita tan opaca como las x de las ecuaciones algebraicas.

Rebeca nació en un suburbio al nordeste de París, de padres egipcios. Su familia permaneció aferrada a su aldea del Nilo hasta el día de hoy. Compartiendo una escalera de un HLM con otras familias expulsadas de Egipto durante la lamentable expedición tripartita de 1956, han continuado viviendo de acuerdo con los ritos, los usos y costumbres propios de su cultura ancestral. Incluso calculaban el valor de sus compras en piastras o en libras egipcias, y no era raro escuchar a jóvenes transplantados de menos de seis años pedir una moneda de "medio-franco"[1] para ir a comprar una tableta de chocolate.

[1] Así es como se llamaba en Egipto la pieza octogonal de dos piastras y media.

Pero Rebeca, concebida en Egipto, nació en Francia. Su lugar de nacimiento es una fuente de conflictos con su hermana Sarah, dos años mayor que ella, que siente como más legítima su pertenencia a esa familia y no cesa de hacérselo saber. Rebeca se "apega" desesperadamente, hasta el extremo de un exquisito sufrimiento, para demostrar que ella también pertenece a esa familia enteramente vuelta hacia el pasado, viviendo en una excrecencia extratemporal de un territorio perdido para siempre.

Nacida en el exilio del país parental ella no sabe cómo —en qué lengua— hablar de ese país. En la medida en que su entorno no cesa de vivir en un antes-y-ahora, en un aquí-y-en-otra-parte que no hacen sino reforzar sus sentimientos de pérdida y de evasión.

Vergüenza por haber nacido extranjera aquí.

Vergüenza por no haber nacido allá.

Y es en este despedazamiento en donde ella se sitúa, en el punto en

donde su lengua no cesa de enredarse.

Porque, cuando ella viene a hablar de su pasado, de su infancia, de su genealogía, no cesa de interrogarse dolorosamente sobre la posibilidad de encontrar una lengua susceptible de *decir* esta simultaneidad contradictoria en la cual está presa.

¿En qué lengua puede evocar su pasado, su presente? ¿La lengua del país de sus padres? ¿La del país de adopción? Y por sobre todo, ¿cómo hacer para que esta palabra inaugure un campo de inscripción y no un ruido sobreimpreso en un pesado silencio, que no deja de reforzarlo?

Estas son las cuestiones que deseo abordar apelando a una metáfora que pondría en juego cuatro posiciones posibles del sujeto con relación a la lengua.

La primera figura sería aquella que nos permitiría interrogar a aquellos que, como en el caso de Rebeca, denominan "exilio" al lugar donde nacieron. Hijos ilegítimos cuyo blasón está como dividido, no tienen otro recurso —para sobrevivir—

que el de ser contrabandistas de la lengua.

¿Qué sería una lengua de contrabando?

Juguemos juntos durante un rato.

¿Sería una lengua sumergida en el fondo de nuestra memoria, como un linyera, un caminante, un Jean Valjean desterrado, escondiendo en el fondo de su mochila los candelabros robados a un generoso benefactor? ¿Sería una herencia encerrada en un cofre por temor a que cualquier empleado de aduana quiera apoderarse de una parte o de la totalidad? ¿Sería en última instancia un tesoro constituido por pergaminos y armaduras, por blasones y estandartes ajados que únicamente conservan un valor para quien los retiene? Este, periódicamente atacado por un impulso nómade y el deseo de transportar estos tesoros olvidados a una comarca lejana, llevaría con un lujo de precauciones, ridículas a la mirada de los indiferentes, de un país al otro, de uno a otro continente estos

restos, para evitar que caigan en manos impías.

Las lenguas de contrabando son un poco de todo esto; son acariciadas, aduladas, son la propiedad de quien cree ser su depositario. Son una música, una melodía, un arrullo; son invocadas o convocadas para sostener inmensas, santas y ridículas indignaciones.

Ocultadas a la mirada de los otros, parecen tener más en cuenta al ojo que mira que a la oreja que escucha.

Pero este contrabandista raramente es consciente de lo que porta consigo. Es como aquel que cuando llega a un puesto de aduana con la mejor *buena fe,* se entera con horror que transportaba mercancías que, de pronto, ante la mirada irritada o inquisidora del otro, se tornan prohibidas.

Contrabandista sin saberlo, ese hombre no habla en jerga, pero en su escritura aparecen, como en el caso de Albert Cohen que escribe en francés —y con qué elegancia—, elementos de una lengua que hace larguísi-

mo tiempo dejó de usar. Así, como filigranas, el corfiote o el criollo, el parisino de Belleville o el italiano, el alsaciano, el español o el árabe, ponen su sello en su estilo para dotarlo de un perfume incomparable.

Por eso esta literatura, o más bien toda literatura, combina en sus páginas más banales o más sublimes, en las más valiosas, o en las más clásicas, paisajes y perfumes, barbarismos, palabras en desuso, que revelan que continúa viva esa cosa palpitante en lo más profundo de nuestra subjetividad: la lengua de contrabando.

Por eso, *en honor a la verdad debo* decir: no temamos ser contrabandistas. Es de este modo como llegaremos a transmitir. Aceptando que el purismo de la lengua, su inmutabilidad, es sólo un espejismo. Exiliados somos todos, al modo de trashumantes que han quemado sus naves. Jamás encontraremos intacto nuestro pasado, no más que los lugares míticos de nuestra infancia, el encanto espléndido de las sinagogas adormecidas o, al rayar el alba, la

voz del almuecín convocando a la plegaria. Es poco probable que alguna vez volvamos a reencontrar el fervor militante de los años de la posguerra o las columnas combativas que recorrían París, haciendo flamear banderas rojas o negras, para protestar contra el asesinato de Puig Antich o de Julián Grimau... Somos de aquí y de allá, de hoy y de ayer. Indefectiblemente. No como el personaje de *El Peregrino* de Carlitos Chaplin, que con un pie en cada país, el cuerpo lanzado como un puente por sobre la frontera, se dirige hacia una meta que no cesa de alejarse, no como el asno de Buridan o como las bellas histéricas para quienes siempre es delicioso el ayer o el allá, sino en una posición subjetiva en la que nuestros significantes se muestren infectados de eso que yo llamo lengua de contrabando.

Pero quizás, del mismo modo que ciertos exiliados temen perder la tierra ancestral, puede plantearse esta pregunta: ¿las lenguas son mortales?

En un mundo de trashumancia y

de desplazamiento de personas o de comunidades enteras, en un mundo en que la extinción de los particularismos está a la orden del día sobre el trasfondo de purificación étnica, las lenguas se marchitan y mueren. Semejantes a estrellas empalidecidas, pierden su brillo, balbucean, claudican, y nada parece poder sostenerlas. Diezmado o dispersado, el grupo humano que en otro tiempo las hablaba, se desprende de ellas.

Debilitadas, relegadas al rango de antigüedades o de objetos en desuso, se suele decir de esas lenguas *que están muertas; en rigor podríamos* denominarlas "lenguas prolongadas".

Preguntémonos durante unos breves instantes acerca de su destino. Algunas de estas lenguas no son sino un recuerdo. En el mejor de los casos son objeto de monografías o de trabajos científicos. Otras son recopiladas a título de memoria oral. Otras, en fin, relegadas al rango de "jergas" por los defensores de una cultura unificada, terminan por extinguirse.

No obstante estas lenguas continúan actuando, siguen *corriendo,* en el sentido de una nostalgia. Algunas, como el latín o en otra época el hebreo, o como el árabe de los musulmanes de Europa, de Indonesia, o del África negra, son elevadas al rango de lenguas sagradas. De este modo quedan fijadas, congeladas en el gel del ritualismo y de la sacralidad, y el piadoso transformado en purista se aferra a transcribir el más mínimo acento, la menor vocal, sin omitir nada, bajo riesgo de absoluto sacrilegio. Quien lastime a esta lengua lastimaría a la divinidad... Lengua de escriba, ya no se la habla, es escandida, recitada, leída, apenas comprendida, sólo actúa por la magia de su escritura, de su caligrafía, cuyo soporte será el recitador o el poeta.

Pero estas lenguas prolongadas no por eso desaparecen. Son objeto de una lacerante nostalgia y luego de haber sido liquidadas en alguna feria de vanidades, en algún mugriento mercado de pulgas, retoman su status: el de magdalena proustia-

na cuyo gusto perdido para siempre relanzará a una búsqueda interminable de un acento pasado o de una música olvidada. Tienen la reputación de no expresar sino los afectos o incluso de estar próximas a una supuesta "lengua del inconsciente". En este sentido pierden su estatuto de lenguas vulgares. En ese sentido, dejan de existir.

Pero en otros casos, esas lenguas habladas por lejanos ancestros entran en la composición de las lenguas recientemente adquiridas y, en ese sentido, sobreviven; de allí el criollo de las Antillas o de la Reunión, de allí el *cajún* de Luisiana, de allí el dialecto de Quebec, de allí también el argot del puerto de Hamburgo en donde las palabras escandinavas o hebreas se funden con el alemán hanseático; de allí las judeolenguas: el judeoalemán, el judeoespañol (el judezmo o spanyoli), el judeotártaro de los caraítas lituanos (el tat), el judeogriego (el yevanita), el judeoárabe o el judeokurdo. De allí la existencia de palabras románicas que sobrevivieron entre los li-

tuanos descendientes de los judíos expulsados de Francia en el siglo XIII.[2]

El genio de la lengua podría compararse en este punto a ese personaje alado que sobrevolaría una columna de la libertad forjada con cañones y situada en un espacio que prueba que allí existió una fortaleza arrasada hasta sus cimientos. Tal sería la imagen final de esas lenguas a las que se denomina muertas. Se señalan de lejos y brindan testimonio de una ruina de la que no hacen sino evocar la existencia.

Esas lenguas son lugares-dichos.

No se trata de frecuentar cual zombis esos lugares-dichos en el transcurso de una noche de brujas cualquiera, sino de transformar lo que podría ser un cementerio en un

[2] Por ejemplo, el término ídish *tchoulent* que designa el plato que se pone a calentar lentamente el viernes después del mediodía para ser consumido el mediodía del sábado, y que provendría del antiguo francés *chaud-lent* que acompañó a los expulsados del reino de Francia durante el siglo XIII en sus peregrinaciones hacia el Este de Europa.

área lúdica. Jugar con la lengua, incluyendo la que se llamaría "prolongada", introducir el *Witz*, el juego de palabras, usar y abusar de ella sin temor, ¿no es considerar que una lengua, que una historia, no pueden transformarse en cadáveres? Que eso se transmite del mismo modo que se transmite un nombre, arrastrando sus arcaísmos y sus marcas de trashumancia o de deportación.

¿Podemos por un solo instante imaginar que todos nosotros, indígenas, alógenos o extranjeros, no acarreamos palabras que estarían como durmiendo en nuestro discurso? (¿Quién puede pretender que en la locución "tengo sueño" no esté latente el "arrorró bebé"?)

El olvido es fecundo. Trabajados por el olvido es como significamos nuestra existencia. Quisiera recordar aquí que si "el inconsciente no es perder la memoria sino no recordar lo que se sabe", el olvido se constituye como un saber. Del mismo modo, es esa porción de *no-recuerdo* que trabaja y fecunda nuestro discurso, la que nos parece importante privi-

legiar aquí. Entonces podemos afirmar que la transmisión es un decir-a-medias que transmite un no-sabido. Tal es la fórmula que propongo para lo que llamaré: "las lenguas del olvido".

Las lenguas del olvido son aquellas lenguas, aquellas palabras, que el niño escucha sin comprender y que ritman los pequeños y grandes acontecimientos de su primera infancia. Es la lengua de los jadeos, la lengua del amamantamiento, la lengua apenas articulada de las exclamaciones, de las palabras que todavía no representan nada, que son como murmullos, suspiros, fragmentos de palabras, flechas clavadas en la carne, caricias esbozadas, bofetadas nunca dadas, y que para nuestra gran sorpresa encontramos de adultos un día u otro en el transcurso de una frase, en el curso de una emoción. No comprendemos de dónde nos viene esa palabra, ese vocablo, esa expresión en desuso; nos es tan extranjera como un dialecto olvidado, pulverizado por la lengua académica dominante.

La lengua del olvido sostiene nuestras emociones más arcaicas, más violentas. A veces aparece en un inexplicable lapsus, a menudo como el *encuentro*, tan valorado por los surrealistas, *de un paraguas y de una máquina de coser sobre una mesa de operaciones.*

Un día me contaron que una mujer judía nacida en Atenas, que había emigrado a París, a los setenta y ocho años y ya moribunda, se había reencontrado con una lengua que, según sus familiares, no usaba desde mucho tiempo atrás; gritaba en griego: "No mamá, no, no me encierres en la oscuridad, me voy a portar bien, no me encierres en la oscuridad". Esta mujer muy simple se había reencontrado en el umbral de su muerte con lo trágico goetheano, en una lengua que nadie podía imaginar que aún recordaba.

Los ejemplos son todavía más elocuentes cuando escuchamos a personas que sólo hablan una lengua reencontrar expresiones familiares o más que familiares en momentos de goce o de sufrimiento extremos.

Nos pasamos la vida olvidando los primeros sonidos de nuestra infancia, que sin embargo no cesan de trabajarnos como la levadura trabaja una masa que no cesa de elevarse. Nos pasamos la vida inventando ardides contra nuestros terrores infantiles. ¿Quién se atrevería a asegurar que no volverán a atraparnos por intermedio de una lengua olvidada para siempre?

Pero entonces, ¿qué sería una lengua materna?

¿Es la lengua que hemos escuchado en nuestra infancia y en la cual estuvimos inmersos? ¿Es la lengua que utiliza una nodriza o una madre cuando le habla a su hijo?

¿Es posible decir que el monolingüismo sería un mito terrorífico para aquel que al hablar la lengua de su madre tendría miedo de confundirse totalmente con ella, al punto que no hubiera alteridad posible?

Todas estas preguntas me parece que justifican un acercamiento a Wolfson, el autor de dos obras encomiables tituladas *Le schizo et les langues* y *Ma Mère Musicienne est*

*Morte de Maladie Maligne Mardi à Minuit au Milieu du Mois du Mai Mille neuf cent soixante-dix-sept au Mouroir Mémorial de Manhattan.**

Wolfson, nacido en New York de padres neoyorquinos, no puede, a partir de los veinte años, ni hablar ni escuchar hablar en inglés. Por eso se dirige a su entorno en alemán, en ruso o en ídish, escribe en francés y se pasea durante el día con una especie de walkman (un precursor) permanentemente conectado con estaciones de radio europeas para no escuchar, nos dice, "la abominable lengua materna". Siente horror hacia esta lengua en el mismo sentido que ama y detesta violentamente a su madre. Entre él y ella no existe límite, no hay lugar para un tercero que pudiera frenar la invasión materna que experimenta con espanto y dolor. Su compromiso existencial pasará por la necesidad de taparse los oídos frente a la lengua demasia-

*Mi Madre Música Murió de Mal Maligno Martes a Medianoche a Mitad del Mes de Mayo Mil novecientos setenta y siete en el Mouroir Memorial de Manhattan. (N. de la T.)

do familiar y utilizar idiomas extranjeros para hablar y escribir. Para él no hay alternativa: es eso o la catástrofe en la que correría el riesgo de precipitarse sin más recursos.

Este ejemplo es tan impactante como es importante ese tipo particular de locura a la que se denomina "psicosis sin lenguaje".

La llamada lengua materna, paradójicamente, sería aquella lengua que, vehiculizada por la madre, permite que el niño se separe de *ella*. La lengua permite dirigirse al "primer Otro" —la madre— pero para que esa dirección sea posible, es preciso que se instaure una distancia que permitirá al niño formular una *demanda*, sin temor a ser tragado por un "sí" que se adelanta a sus deseos o por un "no" que experimentaría como arrojándolo a las tinieblas de un rechazo absoluto.

La lengua no es una expansión del cuerpo materno, sería más bien la expresión de esa parte de la madre interesada por lo que pasa más allá del niño. Eso que se llama lengua materna conjuga el balbuceo in-

fantil con las palabras familiares o extranjeras. Estas palabras, estas expresiones son de allí en más acogidas *por la lengua* en la que comienzan a componerse. No quedan eliminadas, se articulan y le son homogéneas, le dan *su estilo*.

En este sentido es que no existe una alternativa monolingüismo/bilingüismo, porque en el instante en que *yo* (*Je*) hablo, *yo* (*Je*) no traduzco, *yo* (*Je*) no se traduce.

Y si aceptamos que la situación de exilio efectivo también es una metáfora, que nos permite recordar que el sujeto siempre es un exiliado de un amor imposible, el que lo capturaría en el deseo materno, entonces podemos decir que la que por antífrasis llamamos "lengua materna", es aquella que, incomparable y cualquiera a la vez, nos acompaña en las diferentes manifestaciones de nuestra vida social o lúdica, intelectual o amorosa. Aquella que significa que la inquietud no está ligada a lo extranjero o a lo heterogéneo sino a lo demasiado-familiar de las pesadillas de la infancia, a lo casi-familiar de

quienes son tanto más inquietantes cuanto no son del todo semejantes, los casi diferentes, los casi iguales.[3]

En síntesis, el exiliado (y lo que este término metaforiza del sujeto) se parecería a Champollion cuando, gracias a la piedra encontrada en la ciudad de Roseta, pudo descifrar y traducir al francés la lengua hierática de los antiguos egipcios a partir de su transliteración en caracteres griegos y de su traducción a la lengua helénica.

Descifrar los *secretos* de nuestra historia gracias al griego clásico (de *nuestra cultura*), al *demótico* (de nuestra primera lengua hablada), al jeroglífico (de nuestro balbuceo infantil)... a partir de una cuarta lengua, el francés, ¿no es el destino común al que nos vemos confrontados? ¿no es aquello que nos permite terminar con el mito de la pureza de

[3] Esto sucedió con el antisemitismo inaugurado por los nazis: debido a que los alemanes de confesión mosaica se habían vuelto casi invisibles, era necesario desenmascararlos y exponerlos a la vista de todos antes de exterminarlos.

una genealogía y con la idea de que un solo trazo nos resume enteramente?

Pero si la tierra abandonada se torna como un cuerpo materno inquietante y fascinante a la vez, entonces el exiliado siente vacilar sus referencias, al extremo de sentirse reducido al estatuto de un resto de límites imprecisos, una imagen inconsistente, de proporciones inciertas. *Él* es aquel que queriendo decir su origen se tropieza con su locura. *Él* es aquel que, como un condenado encerrado en uno de los círculos inferiores del infierno, intentaría recordar cómo *él* hablaba, cómo adquirió la palabra y la lengua... y no puede expresar ese olvido existencial sino a la manera de un mudo, con gritos inarticulados que llenan de espanto. Transformar la lengua en un texto profético que sería gritado de un modo terrorífico y obsceno a la vez, equivaldría a instalar ese grito que nadie puede recordar, que sólo los locos se imaginan que pueden reconstituir, cuando barnizan su lengua de fragmentos de palabras,

que serían como tapa-agujeros, llena-faltas... al intentar hacer decir a la lengua toda la verdad sobre una historia que se ha perdido. Porque es a eso aquello a lo que aquel que se imagina sujeto de una desposesión se ve confrontado: *reencontrar el origen equivaldría a intentar leer fragmentos de bajorrelieves recubiertos de una escritura desconocida que relata un mito fundador del que nada sabríamos.*

Estas inscripciones elípticas representan esas lenguas desprestigiadas y desconocidas de las que ha sido separado el que es parte de una minoría. Éste sufre la pérdida de esas lenguas como quien sufre un desgarramiento de su ser, un desgarramiento del que no puede hacer el duelo. De allí la aspiración a hacer de la lengua una insignia exhibida, como lo sería un tatuaje sobre la piel de quien no se resigna a no haber sido el contemporáneo de sus ancestros. Que no se resigna a no poder vivir con un pie en cada siglo, para poder saborear la obscenidad de una inmovilidad temporal insignificante

e irracional, para poder farfullar en la vergüenza o en el goce los dialectos ancestrales perdidos e inolvidables a la vez. De allí la convicción a la que las minorías adhieren: la partida que los ha arrojado a ellos o a sus padres a otra tierra, a otro continente, representa una decadencia, una eyección, que ninguna nueva inserción territorial podría llegar a paliar o a redimir.

En síntesis, el que forma parte de una minoría a menudo está tentado por la creencia de que él es el encargado de redimir la "decadencia o la traición ancestral". De esa traición que hace pensar a los exiliados que ellos se han vuelto *impasses* genealógicos.

La salida se encontraría esbozada en el redescubrimiento inconsciente de un ardid que subvierta la lengua, la música, hasta producir un arte nuevo, una nueva escritura, un nuevo estilo del que el rap, el reggae o los tags serían los últimos y frágiles testimonios. Aquel a quien se le formulara la pregunta: "¿Cómo se puede ser persa?" podría entonces

retrucar diciendo que sólo un enciclopedista sorprendido al descubrir las taras de la monarquía absoluta, tiene el derecho de formular semejante pregunta, cuya refrescante ironía no cesa de regocijarnos.

De allí la cuestión que continúa insistiendo: ¿En qué lengua transmitir? ¿Cómo transmitir en otra lengua la bulliciosa lengua de un puerto mediterráneo, sus brillantes colores, sus olores, el grito de los mercaderes? ¿Cómo poder expresar que tal perfume, mezcla sutil de lo inmundo y de lo delicioso, pueda representar un punto focal de nostalgia absoluta que ninguna palabra transpuesta es susceptible de transmitir?

Traducida, fríamente enunciada, podría reducirse miserablemente a algo semejante a esto: "Este olor combina el perfume de la pimienta gris, del cardamomo, del comino, del azafrán, de la orina, de alcantarillas rotas, de mangos y guayabas expuestas durante demasiado tiempo al sol...".

Sucede entonces que el recuerdo se vuelve expresión de la podredumbre y la palabra se reduce a la imposibilidad de decir la nostalgia que rodea el olor de una callecita, de un barrio...

¿Cómo llegar inclusive a decir que esos pequeños pueblitos del este de Europa magnificados por Chagall estaban poblados por miserables felices de poder comer un arenque seco por semana, felices de pasar desapercibidos para la población que los rodeaba de hostilidad? ¿Cómo hacer entender que esos caseríos miserables plagados de una pequeña población de judíos *y* de polacos, unos y otros llenos de fanatismo y sumergidos en el más negro oscurantismo, no tenían nada de exaltante?

Cómo han podido por otra parte esos caseríos acceder al estatuto de oscuro objeto del deseo, de refugio último de un goce del que *se* ha sido desalojado, de no ser por falta de transmisión, de tolerar que un pasaje de una a otra lengua es *lícito;* por falta de una historicidad devenida casi imposible, desde el momento en

que el temblor de tierra que tuvo por nombre "destrucción", emigración sin retorno posible, o supervivencia aleatoria, le dio alternativamente a ese espacio la connotación de lo horrible o de lo maravilloso. La "solución final" había puesto a esos villorrios fuera del alcance —salvo para algunos especialistas— de toda investigación sociológica o geopolítica susceptible de dar cuenta de lo que eran en verdad.

¿No es la dificultad para encontrar las palabras que evoquen la tierra natal de los padres o abuelos lo que imposibilita constantemente la transmisión de lo que fue su propia esencia?

De allí la dificultad lógica en la que nos encontramos confrontados: ese pasado es una aspiración a la transmisión —como quien dice una aspiración de aire—, pero al mismo tiempo la forma misma que reviste esta *pulsión invocante de saber,* la prohibición de que aquello de lo que se trataba pudiera ser transmitido.

Intentemos entender más precisamente lo que esta proposición sig-

nifica: la pulsión invocante tiene su punto de partida en la oreja que intenta entender, escuchar algo que aún no ha sido emitido. Se trata de un llamado a la enunciación, un llamado a la palabra. Supongamos el caso de una privación sensorial en la que el sujeto llega a sufrir de la ausencia de discurso al extremo de perecer. Así, podemos aventurar la hipótesis de que el *niño* que apela vanamente a su historia familiar sin que nada responda a su expectativa —a falta de palabras adecuadas—, es como un prisionero privado de toda incitación sensorial. Busca desesperadamente aquello que podría calmar una sed inextinguible al punto de estar expuesto a lo que podríamos llamar un espejo sonoro; a partir de allí, aquello que ha faltado cruelmente se impondrá, tal como una alucinación maravillosa e inalcanzable, que sólo logrará reforzar el sentimiento de exclusión del que es presa.

Es entonces cuando los ancestros devienen esos personajes de sueño —o de pesadilla— inconsistentes,

prohibiendo el acceso al paraíso perdido, prohibiendo también la posibilidad de una continuidad transgeneracional.

Una doble tentación corre el riesgo de aparecer de pronto: ya sea el intento desesperado de saltear las generaciones, de borrar los exilios y las separaciones para confundirse *identitariamente* con *los ancestros de tiempos pasados*... y se produce el retorno ridículo o melodramático al tiempo de las gaitas bretonas o de la chilaba, de los tocados alsacianos o de los caftanes, a punto tal que el sujeto se encuentra proyectado en una imposible e improbable continuidad con sus más lejanos ancestros...; ya sea el decreto de que sólo la discontinuidad preside su destino a fin de producir un corte definitivo y vivir en la ilusión de una existencia despojada de todo pasado, vivir en un presente que lo resguarda de aquello que puede revelarse como amenazante. Ni heredero de un nombre, ni heredero de una cultura, es el primer (y por lo general el último) eslabón de una dinastía que ha

roto demasiado rápidamente, demasiado precozmente, demasiado radicalmente sus amarras sin encontrar nuevas inserciones, al punto de estar sometido a todas las derivas, al punto extremo de caer en una forma de profunda melancolía. *Este eterno exiliado se vive a sí mismo como el residuo de una maravilla inalcanzable resultante del desconocimiento, de la negación*. Para él el camino del duelo está barrado. Permanece en una insondable tristeza que lo sorprende en los momentos más inesperados. Perpetuamente perplejo, perdido en la Ciudad, aquel que se prohíbe experimentar el más mínimo interés por su historia, ejerce sobre sí mismo y sobre los otros una crueldad infinita, como si debiera expiar la culpa de haber nacido *heimatlos*.[4]

[4] Sin patria.

Una identidad simple... fragmentada... compleja

Pero cómo entender esta dificultad de transmitir, es decir de *dar y recibir,* de no ser porque a partir del momento en el que de una generación a otra existe un quiebre, una ruptura demasiado radical, un salto demasiado importante en el tiempo y en el espacio, se torna como imposible que los antiguos emblemas puedan ser recibidos como tales por las generaciones siguientes.

Una forma de violencia ejercida, a veces padecida y a veces buscada, se manifiesta por aquello que llamaremos *transmisión forzada.* Es el caso de quienes, a falta de poder transmitir su recorrido en toda su complejidad, pueden llegar a provocar en su descendencia una compulsión a ir a buscar en el pasado más lejano los

elementos "decorativos" de una cultura sobre la cual lo ignoran todo, para adecuarse a ella.

Esta ignorancia se originaría en una dificultad que experimenta una familia o un grupo para reconsiderar ciertos aspectos de su historia. Es el caso del sueño islámico (o *a contrario* de ciertas derivaciones delictivas que son su reverso), de una parte de la juventud proveniente de la emigración magrebina, que encontraría —de acuerdo con Benjamin Stora—[1] su origen, por un lado en el rechazo de la integración de los inmigrantes que arribaron a Francia entre 1920 y 1960, en nombre de la descolonización y de la independencia, y por otro en la dificultad para reconsiderar los problemas que se le plantearon a esa generación, confrontada con la mentira de la departamentalización de Argelia, que otorgaba la ciudadanía francesa a todos los argelinos, al mismo tiempo que los

[1] Cf. B. Stora, "La mémoire de la guerre d'Algérie chez les jeunes issus de l'inmigration", en *Mémoire et intégration,* París, Syros Éd., 1993.

consideraba ciudadanos de segunda categoría. Que el deseo de liberarse de esta tutela haya estado acompañado de luchas sangrientas entre diferentes facciones argelinas, incluso en territorio francés, dice bastante sobre las dificultades que esta emigración —*única en su género*— ha encontrado, en la ambivalencia frente a la integración, reclamada y rechazada a la vez.

El hecho de que la tentación fundamentalista y la marginalización golpeen de un modo notable, aunque minoritario, a esta emigración, nos permitirá plantear *a contrario* una cuestión que no deja de preocupar a todos aquellos que se han visto confrontados a la persistencia de transmisiones que pueden ser consideradas tan sorprendentes como obsoletas.

En efecto, cómo entender que quienes, como Danièle Schnapper, Alain Finkielkraut, Pierre Patrick Kaltenbach o Arezki Dahmani,[2] lai-

[2] Cf. *Religion, laïcité, intégration,* coloquio del Centro Galileo, París, 1993.

cos entre los laicos, con antepasados integrados en algunos casos desde hace siglos a la sociedad civil, continúen llamándose "judíos", "protestantes" o "musulmanes", de no ser porque su condición *actual* de descendientes de minorías supone un apego a aquello que —a los ojos de los otros, de la gran mayoría— caracterizaba a sus ancestros. Esta proposición fuertemente connotada de hipótesis sartreanas (es judío aquel considerado como tal por su entorno) permitiría suponer que la designación de judío, de protestante o de musulmán (lo mismo podríamos decir del occitano, del alsaciano o del vasco) por un tercero, da consistencia a un sentimiento de pertenencia a aquel a quien se le aplica.

En efecto, sin duda ésta no es una condición necesaria, ni incluso suficiente para constituir una *identidad*. Porque cada uno de los miembros de esos grupos ha vivido por sí mismo apasionadamente —en la acepción más fuerte de este término— la necesidad de reconocerse y a veces de hacerse reconocer como un

ciudadano de pleno derecho, que habría conservado de todos modos algunos trazos culturales propios. Más allá de la creencia en una divinidad y en sus mandamientos, más allá de la nostalgia por una tierra prometida, o por una tierra de la que se sentirían exiliados, más allá de una lengua o un dialecto olvidados, es un hecho que hay quienes están decididos a resistir para conservar esas reminiscencias culturales.

¿No es en nombre de esta pasión ancestral que el apego se perpetúa en el momento en que la posibilidad de desaparecer, de confundirse con la compacta mayoría se les ofrece? Hannah Arendt[3] lo ha puesto sin duda en evidencia: esta imposibilidad no remite a lo teológico o a lo religioso, al contrario de quienes así lo piensan. Este apego, muy por el contrario, se articula con los avatares de la historia de un grupo, como los filósofos Lessing o Kant, Döhm o Herder, lo pusieron en evidencia a

[3] H. Arendt, *La tradición oculta*, París, C. Bourgois Éditeur, 1957.

propósito de los judíos alemanes en el siglo XVIII.

La historia de los pueblos sin tierra, la historia de los grupos que viven en la diáspora, es en ese sentido ejemplar. Los griegos y los armenios de Anatolia expatriados en América del Norte o en Australia, los sirio-libaneses de África o de América latina, los asiáticos de Francia o de los Estados Unidos son los representantes de esos grupos que desde el siglo XIX vienen afrontando ese problema; cómo no disolverse enteramente en el país de adopción, cómo no "sobreidentificarse"[4] al país que los ha acogido, cómo conservar algunas referencias, como el apellido o la religión, integrándose al mismo tiempo al curso de una historia que tomaron al vuelo, que hicieron suya? Pero me dirán ustedes, ¿por qué es necesario que persistan estos lazos? ¿Estos no son falaces? ¿No son fundamentalmente de esencia ideológica? Este argu-

[4] Según el término de E. Tugendhat, en *Ser judío en Alemania*, París, Le Cerf, 1993.

mento, quisiera destacarlo, es el que presentan siempre los más fervientes jacobinos, los laicos más recalcitrantes, que no pueden viajar sin visitar todas las catedrales y monasterios (altamente recelosos de los que visitan el museo —protestante— del Desierto o la sinagoga de Cavaillon), que adoran escuchar los cantos gregorianos, pero retroceden espantados frente a quienes reconocen maravillados en un canto coránico, un cántico cevenés o en una cantata hebrea, fragmentos olvidados de las melodías de su infancia.

Pero más allá de las referencias que provienen de lo más íntimo del sujeto, se plantea la cuestión de saber qué es lo que autoriza a tal o cual ciudadano que profesa ideales de laicidad y de universalismo, a continuar atribuyéndose una referencia cualquiera, es decir a reconocerse como inscripto en tal o cual otra genealogía cultural o textual. Este reconocimiento supone que la herencia recibida eventualmente es transmisible. ¿Pero en nombre de qué lo sería? ¿En nombre de qué los

turcos de la diáspora alemana, o los árabes en Francia persisten en transmitir esta inscripción primera? ¿En nombre de qué los judíos dispersos por el mundo, cuatro siglos antes de que fuera destruido el último símbolo de su soberanía nacional en Judea (en el año 68 de la era cristiana), se afirmaban como judíos? ¿En nombre de qué continúan haciéndolo?

En su ensayo *Ser judío en Alemania,* Ernest Tugendhat[5] intenta dar una respuesta a estas preguntas, declarando que "quien (*cómo él*) opta por la vía universalista, no aspira a la asimilación, pero la acepta". En la medida en que la idea de preservar una colectividad *minoritaria* cualquiera no se sostiene generalmente sino a través de una opción religiosa o nacional. Y sin embargo Ernest Tugendhat se define sin problemas como *judío*... a menudo para la sorpresa de sus interlocutores. Para entender esta aparente contradicción, es necesario brindar alguna

[5] E. Tugendhat, *op. cit.*

referencia del recorrido a la vez extraño y banal de Ernst Tugendhat. Nacido en Brünn en 1930, refugiado en Suiza en 1938, y luego en Venezuela en 1944, descubre a Heidegger en 1945 y decide instalarse definitivamente en Alemania en 1951. Filósofo cercano a Habermas, realizará una destacada carrera universitaria. En 1987 atraviesa una grave crisis luego que un periodista le hizo esta pregunta: "Usted que es judío, ¿por qué volvió a Alemania en 1949?"... Experimentó tal malestar que quedó, nos dice, como paralizado. "Ese es mi talón de Aquiles. Luego de una entrevista que mantuve con Ruth Stanley en el café Einstein, en 1984, yo sabía que ésa era 'mi' falta, pero hasta ese momento había logrado reprimirla..." En 1991, un año después de jubilarse, abandona definitivamente Alemania y se instala en Chile.

A propósito de su regreso a Alemania, escribe en el prefacio de su libro *Ser judío en Alemania:*

> "La decisión de 1949, en pos de una identidad que no tenía el

derecho de buscar, era un error, aun cuando sus efectos hayan sido justos (...) Bajo su aspecto macabro, este error era más bien una singular aberración, pero ésta se sitúa en (...) un problema generalizado que se les plantea a los judíos no religiosos en la época actual (...) particularmente frente a la cuestión de la identidad colectiva, de la identidad nacional (...) El cosmopolitismo no es (...) una alternativa. A mi criterio, el estadío nacional no puede ser superado de un salto ni pervertido impunemente. Por supuesto, hoy se espera que cada uno tenga de sí mismo una idea universalista, la ética no puede ser comprendida sino como una ética del respeto universal, pero (...) en cuanto ciudadano del mundo, cada cual no puede comportarse prácticamente sino siendo *quien es,* lo que quiere decir siendo quien es según su identidad nacional, simple, fragmentada, o compleja."

Este recorrido textual exige cier-

tas consideraciones respecto a lo que aquí nos concierne.

En primer lugar, ningún colectivo (judío, árabe, gitano o armenio) tiene valor en sí mismo. Su sostén participa constantemente de un más o menos lejano enraizamiento religioso o nacional. Ernst Tugendhat llega también a afirmar que si la opción universalista es la que permite el diálogo con los otros, el riesgo de adoptar desde el inicio "un punto de vista universalista sería el de renegar del (propio) punto de vista [que cada uno debe], sin embargo, mantener".

¿Qué se puede decir sino que no hay universalidad que no sea compartida? Que frente a cualquier particularismo, aunque sea de orden nacional, cada uno debe poder afirmar su cualidad y, al hacerlo, alejarse de toda idea de elección.

De cualquier modo, no deja de ser extraño considerar por medio de estas pocas proposiciones, que la posición universalista ofrece respuestas simples a las que no dejamos de suscribir, aun cuando, a partir del

momento en que este universalismo no es compartido, el problema se torna más complicado, en la medida en que el sujeto está implicado en un conjunto de fidelidades que, sin son atacadas por el otro, lo obligan a retornar a sus primeras identificaciones. Lo cual significa que éstas no necesariamente remiten a diferentes creencias nacionalistas o religiosas y que los fenómenos de identificación remiten a la *identidad*[6] únicamente en tiempos de crisis, de vacilación de las referencias, o de irrupción de la barbarie y del afecto o de la pasión en la escena de la política.

[6] La identidad remite a un conjunto de imágenes externas o internas que hacen, por ejemplo, que un *individuo* pueda dar a ver y a escuchar, sin discontinuidad, la apariencia de su particularismo. La identificación es mucho más singular. El *sujeto* se *identifica* con algunas referencias que hace suyas sin necesidad de ninguna ostentación. Este proceso es el que llamamos *simbolización*. (En ese sentido la dimensión imaginaria de la identidad no le es ajena.) Es llamativo como cuando se le dice a alguien: "No sos nada, la cultura que heredaste no es nada y estás reducido (o yo te reduzco) a esa nada", el sujeto se siente condenado de

Situado en la intersección de dos proposiciones aparentemente contradictorias de Ernst Tugendhat, por mi parte diré que existe aun otro par de elementos que no podemos dejar de considerar.

Y en primer lugar la cultura, que puede representar no sólo la hipótesis religiosa sino también una causa de deseo que tiende a hacernos mantener una filiación con tal o cual aspecto de la trayectoria de nuestros padres. Estos elementos que remiten, ya lo hemos dicho, a la lengua, a hábitos familiares, a fidelidades históricas, y por último al amor y a lo irracional que habita en cada uno de nosotros, pueden constituir un poderoso incentivo de perpetuación *laica* de la pertenencia. Las diásporas griegas, armenias..., en ocasiones separadas de su tierra natal después de varios siglos, han conocido este fenómeno, los judíos socialdemócra-

---

pronto a exhibir sus emblemas imaginarios. Una "minoría invisible", como dicen los habitantes de Quebec de ciertos grupos no identificables por "el color", puede intentar entonces hacerse visible o ser condenada a ello.

tas y laicos del Bund lo han encarnado, al igual que los gitanos —aunque éstos representen un caso diferente— podrían corresponder a ese tipo de identidad compleja. Es también curioso que Ernst Tugendhat, de cultura alemana,[7] parezca ignorar la complejidad cultural de algunas diásporas judías que han sabido desarrollar en su seno, a partir del siglo XIX, elementos que están despojados tanto de creencias religiosas como de fervor nacionalista.[8]

[7] Los judíos alemanes, los alemanes de confesión mosaica, no habían desarrollado —a diferencia de los judíos de Europa del Este o del Imperio Otomano— una cultura particular.

[8] A propósito de esto, recordemos que una de las peregrinaciones bretonas más fastuosas se celebra en los suburbios de París, en Saint-Denis. En 1871, luego del aplastamiento de la Comuna de París, el empresariado importó pueblos enteros de campesinos bretones, acompañados de sus curas, para construir y poner en funcionamiento la fábrica a gas de Saint-Denis. Desde esa época, sus descendientes —urbanizados, laicos, a veces fuertemente politizados hacia la izquierda— han continuado con esta tradición que los vincula con una región de la que ya realmente no forman parte... El hecho de que participen de estas festividades otras poblaciones de regiones o países situados geo-

El otro elemento que es necesario tener en cuenta remite a los fenómenos de identificación que permiten la transmisión de las marcas referidas a la cultura, y alrededor de las cuales se estructura el sujeto. Estas marcas de identificación simbólica suscitarán reacciones de afirmación crispada de una identidad que llegará a ocupar todo el escenario del discurso únicamente en la medida en que el otro se presente como atacando al sujeto, al reducirlo a su sola pertenencia: reducido a ser sólo un "*youpin*" (judío), "*bicot*" (árabe), "*macaroni*" (italiano), "*espingouin*" (español), el sujeto se someterá a las insignias que el otro le adosa y a las cuales se alienará.

Será únicamente eso.

A la luz de un eclipse del universalismo, la transmisión participará más de un aferramiento a un tesoro incomparable que de los nexos con aquello que ha sido legado... en ese

---

gráficamente bastante lejos de las costas de Armórica, surge —me parece— de una transmisión lograda puesto que se ha universalizado.

caso se reflejará en un redoblamiento de sentimientos nacionalistas y de desordenadas manifestaciones de fanatismo fundamentalista.

Impedir esta atadura, decretar que se trata de manifestaciones situadas fuera de la cultura, no puede sino provocar un repliegue sobre el etnicismo que a menudo se revela como una réplica a un intento de asimilación forzada, que pone de manifiesto su radical inanidad.

Pero más grave aún es la situación de aquellos que, habiéndose identificado totalmente con un país y su historia, un día se encuentran rechazados de la comunidad nacional. Sucede entonces que en la generación siguiente la referencia a la transmisión se torna una necesidad que compromete la verdad del sujeto, allí mismo donde la existencia de sus antepasados fue objeto de desconocimiento, incluso de repudio.

Lucien Vidal-Naquet, jurista francés de antiguas raíces judeo-campesinas, escribe en su diario el 15 de setiembre de 1942:

"Siento como francés la inju-

ria que he experimentado como judío. Hoy pienso firmemente que, puesto que se distingue entre Francia y nosotros, que nosotros éramos Francia, y me desprendo de ella, con qué terrible dolor, si, como lo afirma el sarcasmo de los amos de turno, es en ellos y no en nosotros en donde Francia se encarna."[9]

Este desgarramiento en la parte francesa y republicana de la transmisión de quien, el 15 de mayo de 1944 sería deportado hacia Drancy y Auschwitz, indica la complejidad de las identificaciones y de las diferentes partes de la transmisión, que de ninguna manera podría, bajo ninguna circunstancia, ser unívoco.

Hannah Arendt,[10] quien por su parte sobrevivió a la guerra y pudo continuar su reflexión durante varios decenios, en respuesta a Gunter Gauss, durante una entrevista televisada realizada por la televisión

[9] L. Vidal-Naquet, "Diario, 15 de setiembre de 1942-29 de febrero de 1944", en *Anales,* año 48, Nº 3, mayo-junio 1993.

[10] H. Arendt, *op. cit.*

alemana el 28 de octubre de 1984, dijo que desde 1933 se le impuso una reflexión: "Cuando uno es atacado en tanto judío, es en calidad de judío que debe defenderse". Esta posición, agrega, podía remitir a la *pertenencia,* pero de hecho esta cuestión debe ser considerada como política y sólo política. En este punto. Hannah Arendt no vacila en afirmar: "Jamás he amado, durante toda mi vida, a ningún pueblo o colectividad, ya sean alemanes, franceses, americanos... Teniendo en cuenta el hecho de que soy judía, es ante todo este amor de los judíos el que me parece sospechoso".

Amor, resentimiento... tales son en efecto los afectos —desastrosos, según Hannah Arendt— que acechan constantemente a estos grupos a los que el destino de "pueblos parias" les hace perder "el mundo en la dispersión". Esta pérdida que parece desinsertarlos del destino común, puede precipitarlos en un fanatismo que, entre pertenencia apasionada y rechazo apasionado, amenaza constantemente a quien se aliena en una

transmisión y una herencia dominado por el sentimiento de rechazo y de persecución. Este resentimiento será experimentado con más violencia en el caso de un grupo que "ha jugado el juego" de la integración y al que la mayoría le devuelve como respuesta su desprecio, cuando no su hostilidad.

Liberarse de un modo apasionado de pertenencia representa una pérdida, cuyo efecto es el intento de "inscribirse en la historia"; que el precio de esta *liberación* implique una notable modificación, incluso el fin de una cierta manera de *estar-en-el-mundo,* es algo que no puede sorprendernos.

Es suficiente con viajar a través de las más antiguas diásporas judías que han conservado, sin aportes heterogéneos, las comunidades "autóctonas", de Atenas a Amsterdam, de Estambul a Venecia, para darse cuenta de ello. Las migraciones, los genocidios, las destrucciones, los aportes exteriores y el fin de una cierta *pérdida del mundo,* el eclipse de la *desterritorialización,* han mo-

dificado radicalmente los comportamientos, las posiciones subjetivas, la cultura.

Las identificaciones —simbólicas— en sí mismas se han desplazado. Parecería que cada uno se ve obligado a inventar nuevas formas de transmisión, que permiten desprenderse de esa pesadez imaginaria que hace que algunos *Beurs* (árabes) bruselenses digan que son "marroquenses",[11] a la vez rechazando y reivindicando su calidad de belgas.

[11] Contracción metafórica de marroquí y bruselense. (En francés: *Maroxellois,* contracción de *Marocains* y *Bruxellois.* N. de la T.)

El precio de la libertad

Es evidente, sin embargo, que la *libertad* para tomar aquello que ha sido heredado, pero también lo que tenemos que legar, aunque parece estar a disposición del sujeto, no deja de plantearle cuestiones que lo implican profundamente.

El hecho de que esta *libertad* en el plano del sujeto puede aparecer en un primer tiempo como paradojal, no debería sorprendernos. A partir de allí, el camino para adquirir esta libertad interior será largo y complejo, y el precio a pagar será proporcional a la impronta que los restos de una herencia no asumida, producidos por un pasado no del todo perimido, ejerzan sobre el sujeto.

Intentaremos desarrollar esta hipótesis evocando dos destinos sin-

gulares que nos parecen particularmente elocuentes o ejemplares.

Badiya es una joven mujer nacida en un pueblito situado en los confines de Túnez y de Libia. Su padre, un antiguo cabo primero de los regimientos de tiradores tunecinos, se refugia con su familia en el sudeste de Francia a fines de los años cincuenta. Patriarca destituido, intenta vivir su existencia de exiliado perpetuando modelos anticuados que pretende imponer a su numerosa progenie. Badiya se rebela, entra en abierto conflicto con su madre, que también obliga a sus hijas a adecuarse a un modo de existencia de otros tiempos... mientras cursan brillantemente sus estudios secundarios. El abismo se hace cada vez más grande. Badiya, cuando alcanza la mayoría de edad, abandona a su familia, se refugia en una abadía, se convierte al catolicismo, en ocasión de su bautismo cambia su nombre por el de Genoveva —la santa que, según nos relata, permitió a los parisinos resistir a los bárbaros normandos— y se instala en París, don-

de encuentra un lugar en el mundo del espectáculo. Tiene éxito. Una sola preocupación la hace sufrir: no puede concebir un niño. No puede transmitir la vida. Estas son las primeras palabras que pronuncia al formular una demanda de análisis. Más adelante dirá —y ésta será su divisa durante largo tiempo—:

> "Me sentiré liberada cuando pueda volver a mi familia (*en un segundo tiempo dirá:* 'cuando pueda regresar a mi aldea de Sidi El Badawi') y cuando pueda pasear por una calle árabe entre dos filas de hombres sentados en el umbral de sus casas, vestida con jeans y rodeada de una corte compuesta por mis amantes, todos franceses. Entonces me sentiré liberada, seré una árabe liberada."

Esta manera de tratar su filiación (que no deja de evocar el modo en que el Borbonesado hasta fines de los años sesenta festejaba con grandes comilonas el Viernes Santo, o a quienes el día del Gran Ayuno del Kippur invadían las sinagogas

blandiendo grandes sandwiches de jamón con manteca mientras cantaban himnos revolucionarios en ídish), la situaba en el borde de la transgresión, es decir, en el mismo lugar en el que ésta constituye una apelación a la mayor fidelidad. Este cambio de rumbo no se sostenía en la indiferencia. Muy por el contrario, supone una pasión nacida (como en todo recorrido pasional), de un imposible para *concebir* y *decir* lo que no puede ser transmitido y de la vergüenza de evocar una herencia insoportable. ¿Puede una primera generación (¿no existen acaso fragmentos de la así denominada "primera generación", que retornan con mayor o menor fuerza?) realizar impunemente el salto a la diferencia, cuando ésta se presenta, además, como portadora de la modernidad y de la *auténtica civilización*, sin que la fidelidad a los antepasados no se redoble por medio de una actitud transgresiva, proporcional al desgarro que provoca ese cambio de vía? Sucede entonces que esta frontera virtual puede a veces ser atravesada

al precio de una actitud provocadora que llega hasta la apostasía, como en el caso de Badiya... como fue también el caso de esos alemanes de confesión mosaica[1] que, al decir de Heine "compraron un pasaporte para la buena sociedad" convirtiéndose al luteranismo.

Recordemos en este sentido el comentario de Hannah Arendt:[2] Los conversos de la primera, y a menudo los de la segunda generación, se casaban entre ellos, reproduciendo una paradójica endogamia, como si una vez rendidos los honores al conformismo, fuese necesario poder guardar fragmentos de aquello que *se* había heredado. Esto también revela que la obligación de convertirse situada en el principio de este trayecto individual, aunque no fuera exigida por la fuerza —como en la Edad Media—, no dejaba de ser la marca de una violencia interna que el sujeto había ejercido sobre sí mismo.

[1] *Cf.* nota 2, p. 32.
[2] H. Arendt, *op. cit.*

No sorprende entonces que esos conversos se reagruparan entre ellos, reproduciendo un encierro casi comunitario... a menos que, a la manera de Karl Kraus o de Otto Weininger, se sumergieran en el odio por todo aquello concerniente a su pasado, y que, llevados por una desesperación no asumida, retomaran por su cuenta el discurso antisemita más virulento que pueda concebirse.

Sólo nos queda decir que para Badiya la lucha consigo misma y con sus feroces ancestros fue larga, difícil, dolorosa. Durante un tiempo —algunos meses después de la muerte de su abuelo materno— estuvo incluso al borde del delirio: en ese momento se identificó —al igual que una Jano femenina— a la vez con Juana de Arco y con la reina judeo-beréber, la Kahena, que fue quien incitó a los primeros habitantes del Magreb a resistir la invasión árabe-islámica.

Luego, paso a paso, se fue desprendiendo de esos extremos en los que se figuraba el fracaso de una transmisión que la había hundido en

una *metamorfosis* tan monstruosa como aquella puesta en escena por Kakfa.

Progresivamente, luego del episodio crepuscular que la sumergió en sufrimientos abismales, su divisa se modificó: a partir de allí ya no tuvo necesidad para existir de mostrarse de una manera escandalosa ante los habitantes de su aldea natal. Le gustaría ir allí con algunos colegas judíos o católicos para organizar un gran concierto de música árabe. Durante un tiempo imaginó que ésa podía ser una manera de reconciliarse con su tribu y consigo misma.

Más tarde esta ilusión se tornó a su vez obsoleta.

Fue entonces cuando introdujo en su vida numerosos cambios; encontró un hombre —*francés* (no árabe)—, con capacidad de no fascinarse por la arabidad rebelde de la blanco-negra (como complacía en definirse) en la que se había transformado. Por otra parte, extrañamente, sus amigos se habían alejado de ella a partir del momento en que la pre-

gunta planteada por Badiya a sus orígenes había comenzado a perder su carácter agudo. Banalizada, ella había cesado de interesarles. Banalizados, ellos habían cesado de representar para Badiya los testigos indispensables de su locura.

Pero ella debía continuar su trayectoria hasta su punto final, hasta el punto de poder desprenderse de su blasón: quizás algún día iría a Sidi El Badawi, con o sin sus amigos. Sidi El Badawi había dejado de ser ese jardín de las delicias, ese refugio final de un exquisito dolor que a cada instante corría el riesgo de desvanecerse. Se habían constituido las condiciones de una transmisión lograda, luego de haber recorrido el largo trayecto que le había permitido inscribirse en una doble genealogía que ya estaba allí, inscripta en su propia historia familiar: ¿acaso su padre no había sido un militar francés condecorado que había participado en muchas batallas de la Segunda Guerra Mundial? Sean cuales fueren las racionalizaciones ideológicas con las cuales se había

complacido hasta entonces, no podía negar que él había inscripto su destino en Europa y que había articulado su historia singular y familiar —aun cuando lo hiciera bajo un modo alienado— en el continente europeo.

Pero aquello que había sido la causa de su inmenso sufrimiento había revelado al fin su secreto: *se* le había querido transmitir la arabidad pura en la incoherencia y la negación de un exilio no asumido. Es por eso que fue necesario para ella encontrar, mediante sus transgresiones y sus *delirios*, la *posibilidad* de retomar el hilo del tapiz, modificando los dibujos, no para ser aún más fiel a un original que jamás había existido, sino para crear —porque precisamente se trataba de un acto de creación— una coherencia interna que le permitiera por fin —en tanto sujeto— situarse en una genealogía.

Se había pretendido hacerla vivir en un mundo de simulacros, de morabitos de paja, de imanes ignorantes, de falsas lámparas cartaginesas,

de turquerías de bazar pintadas imitando lo antiguo, lo originario.

Eso la había llenado de rabia. Eso ella no había podido concebirlo.

A partir de entonces pudo bailar las danzas tradicionales heredadas de su madre y cantar las melodías de su infancia. Al definirse como árabe laica pudo al mismo tiempo experimentar hacia los "barbudos", hacia los fundamentalistas, un odio feroz.

A partir de ahora podía *concebir.*

Concibió.

Muy distinta es en apariencia la historia de quien llamaré Rosa M. Nacida en Francia de un padre judío originario de Maguncia y de una madre angevina, fue educada en el catolicismo. Su padre, refugiado en Francia inmediatamente después del incendio del Reichstag, provenía de esas familias de alemanes de confesión mosaica para quienes el desmoronamiento de *su* Alemania, transformada en una madrastra consumida, debió representar más que una catástrofe social o política: un saqueo

de referencias que sostenían al propio ser. Para *liberarse* de sus fantasmas, él rompería con todas las amarras. Poco le importaba que sus hijos fueran educados en la fe militante de su madre, poco le importaba que sus hijos hubieran ignorado durante largo tiempo su secreto, poco le importaba, en fin, que sus nietos permanecieran más tarde confinados en la ignorancia de su recorrido. El desmoronamiento que había sufrido había tenido tales proporciones que nada debía subsistir de ese período. Ni la cultura de sus antepasados instalados a las orillas del Rin durante siglos, ni tan siquiera lo que hubiera permitido que se lo reconozca como víctima de los nazis... Él no transmitiría nada, la nada, sino lo *neutro.*

Si una pasión no se hubiera atravesado en la vida de Rosa, toda esta historia familiar pintada con los colores de una aparente banalidad, de un gran conformismo, jamás hubiera conocido la menor sacudida. Sólo la irrupción del *extranjero* en ese nido familiar que se pretendía semejante a un conjunto de nidos fa-

miliares prudentemente ordenados en una pajarera *made in France* debía hacer estallar el dulce y doloroso conformismo de ese universo que había excluido de su horizonte todo elemento heterogéneo. Sólo una, una mujer apasionada, había hecho arder —para su gran sorpresa— esa desesperante linealidad. Surge una pregunta: ¿no es en el lugar de una falta de transmisión que esta mujer —paleógrafa— había elegido en una época de su vida a un hombre que no correspondía en absoluto a sus elecciones amorosas habituales, provocando un verdadero pequeño sismo en su medio, para que por fin todas las preguntas guardadas hasta ese momento pudieran ser planteadas por primera vez?

Ese *extranjero* había llegado allí donde el exceso de conformismo se reveló como puramente formal. En el lugar más frágil, es decir más sólidamente protegido de la coraza, *él* había irrumpido y posibilitado, más que un develamiento, la ruptura del velo, haciendo al fin posible que se plantease, en el seno de ese medio,

aquello que había sido recubierto por una capa de silencio.

¿El extranjero no sería un pasador de culturas que viene a darle su sentido a lo insensato de una tradición muerta y de una banalización imposible?

Del *bled* al Bled...*
La historia reconstituida

A veces es el exiliado quien encuentra en sí mismo, en su encuentro con otro, al pasador que le permite abordar la *terra incognita* de su lugar de nacimiento. Fue ese el caso de Najib, un joven filósofo, profesor en un liceo de las afueras de Rouen, nacido en el seno de una familia de empleados públicos de un pueblito de la región de Charleville-Mezières. Allí creció y realizó su escolaridad que, dificultosa al comienzo, le permitió —contrariamente a sus hermanos— seguir estudios secundarios particularmente brillantes.

Sin embargo, subyace en él un

**bled:* palabra árabe incorporada por la lengua francesa. Significa "aldea", "pueblito". *Bled:* nombre de una célebre obra de Gramática francesa. (N. de la T.)

malestar profundo: está persuadido de que sus logros son un engaño, una mentira. Que todo en él está afectado de una profunda ilegitimidad. Ilegítimo es su casamiento con una francesa —indígena— como se complace en decirle, pensando que en la lengua francesa, "indígena" siempre ha designado a la gente de su pueblo...; ilegítima es su situación universitaria...; ilegítimo por sobre todo es su deseo de ser padre.

Cuando lo invade ese sentimiento se transforma en un loco furioso. Insulta, pega alaridos, se reencuentra *en francés* con la brutalidad de su padre, un patriarca severo que de su cultura sólo ha transmitido injurias y prohibiciones, así como la absoluta exigencia de continuar viviendo "como en su país natal"; no cesa de reclamar formas exteriores de respeto (ninguno de sus hijos puede hablarle mirándolo a la cara, deben saludarlo besándole la mano, están, en fin, obligados a vivir en la mentira y a ocultar —aun cuando éste sea un secreto de polichinela— las alianzas "mixtas" que Najib y

sus hermanos mantienen con los franceses).

Este patriarca, antiguo militante del Movimiento Nacional Argelino, funciona por decretos sucesivos: de su cultura sólo ha transmitido esta ferocidad y su amor por el país natal. Su máximo deseo es que sus hijos vivan allí, aun cuando él continúe viviendo en Francia. Dos hijos varones cederán a este deseo; padecerán mil y un sufrimientos.

Así es como Najib se presenta en la primera sesión de su análisis, que parece tener que desplegarse bajo el signo del desaliento y la culpabilidad. Durante varios meses hará el intento de aclarar sus contradicciones... llegando a pensar, a falta de haber recibido aquello que le hubiera permitido vivir su particularidad en armonía con su actual modo de vida, en abandonar todo, cortar amarras y vivir una vida de pastor, como fue la vida de sus abuelos, con la loca esperanza de encontrar aquello que podía dar sentido a este simulacro de cultura que había recibido, dar también sentido a las exigencias paternas

dictadas en nombre de las creencias *más sagradas,* para intentar así deshacerse del lacerante sentimiento de traición que lo invade por completo.

Hasta el día en que, en el curso de una sesión, un recuerdo, uno de esos insignificantes sucesos que jalonan la vida de un joven estudiante, volvió a la superficie:

> "Un día —dice—, mi maestra me preguntó si yo tenía mi 'Bled'. Yo me quedé muy sorprendido y un poco shockeado de escucharla hablar en árabe. En el clima de inquietante extrañeza en el que de golpe me encontré sumergido, me escuché responderle que jamás lo había perdido puesto que yo había nacido en Charleville y nunca me había movido de allí. Mis compañeros de clase se retorcían de risa y yo me sentí idiota. En pocos segundos me había vuelto completamente idéntico a la imagen de imbécil, de cretino, que mi padre tenía de mí. Pero tuve la suerte inesperada de que la maestra agarrara al vuelo mi pobre res-

puesta para decirme que *mi* bled *era el Bled*. Experimenté entonces una sensación de bienestar jamás igualada hasta hoy."

En la sesión siguiente, me dijo que esta rememoración lo había sacudido profundamente. Al fin y al cabo, él podía vivir en Francia sin traicionar sus orígenes ni su historia. Había logrado recomponer, en el marco de su análisis, la idea que lo había sostenido, que había olvidado, pero que no había realmente perdido: no solamente su *bled* existía en la lengua francesa en la que él hablaba, sino que además no podía abordar la tierra natal tan terrorífica, tan misteriosa, tan inconsecuente como las cóleras de su padre y los extravíos de su madre, más que a través de una obra fundadora: el Bled.

Estas reflexiones tranquilizadoras lo habían conducido paulatinamente a la siguiente constatación: su padre no le había transmitido nada, salvo el deseo feroz de despojarse de esa violencia. Pero al mismo tiempo la violencia de la guerra de Argelia, las luchas fratricidas que

oponían al FLN contra el MNA y a las cuales su padre había pagado un pesado tributo, esa violencia de los patriarcas destituidos que había recibido como herencia, le habían permitido, al menos en una ocasión, otorgar a una palabra de su primera lengua hablada —*bled*—, el valor de una llave que le permitiría acceder a la cultura del país de exilio de su padre, el país que ahora era el suyo.

Su sentimiento de ilegitimidad pudo entonces comenzar poco a poco a disiparse, no en la edulcoración de lo que le había sucedido, sino en la convicción de que la transmisión paterna de una cultura completamente desprestigiada, sin que él lo supiera, había encontrado un sentido.

Esa transmisión, él podía lograrla colocándose al margen de una palabra amenazante. Podía construir por sí mismo la trama de una historia, de una cultura que le había sido ocultada por un padre destronado y omnipotente, víctima y verdugo, apasionadamente amado y odiado a la vez. Es en tanto *hijo* que podía autorizarse a partir de una palabra,

una sola palabra, a redimir —reparar— los emblemas de un padre que había elegido siempre el campo de la *ilegitimidad,* es decir, el campo del vencido,[1] para poder al fin, en el aquí-y-ahora de un país que para sus padres había sido una tierra de exilio, desprenderse de una memoria plena de amargura, para encontrar su lugar: no el de un niño perdido en el exilio parental, sino el de un niño al que le era posible pensar que su atravesamiento de una línea imaginaria, lejos de ser una deserción, representaba el final de un recorrido que sus padres habían emprendido mucho antes de su nacimiento.

Finalmente, pudo percibir que debió confrontarse con la historia familiar, singular, de cada uno de sus padres, en estrecha resonancia con la Historia conflictiva de un país atravesado por una doble guerra civil.

[1] Para el FNL, el MNA era ilegítimo y traidor. Durante una guerra fratricida, el MNA fue vencido. Algunos de sus militantes —como el padre de Najib— se retiraron de la lucha, otros se volvieron... *harkis.* (Es decir, argelinos alistados en las tropas francesas. N. de la T.)

Poder distinguir un elemento del otro había hecho audible la transmisión de una historia, de una cultura susceptible de ser diferenciada de la violencia y de la exclusión que la neurosis familiar cargaba por cuenta propia.

La introducción de esta diferenciación a través de un juego de palabras, podía ser también considerada como una *transmisión* que él pudo reconstituir en nombre propio a fin de hacer audible su propia historia.

Puesto que, en resumidas cuentas, la *transmisión* constituiría ese tesoro que cada uno se fabrica a partir de elementos brindados por los padres, por el entorno, y que, remodelados por encuentros azarosos y por acontecimientos que pasaron desapercibidos, se articulan a lo largo de los años con la existencia cotidiana para desempeñar su función principal: ser fundante del sujeto y para el sujeto.

Desarrollemos esta proposición: el sujeto no es simplemente otro término para decir "humano" o "individuo". El sujeto —al menos para los

psicoanalistas— está representado en sus fantasmas *inconscientes* por los elementos culturales[2] vehiculizados por la lengua.

Cada cual, en lo más íntimo de sí mismo, organiza la lengua común —aquella que permite que podamos entendernos— alrededor de algunos de estos elementos del lenguaje y la cultura marcados por una historia singular. Esos elementos son propios de cada uno de nosotros y trabajan en la lengua común, al punto de otorgarle su estilo.

Una imagen —trivial— podría ilustrar esta proposición. Nada más simple que preparar un *bœuf bourguignon*. Los ingredientes de este plato están a disposición de cualquiera. Ahora bien, no existen dos platos iguales. Cada familia le da su estilo a esta cocina —banal e incomparable—; un modo de cocción, un ingrediente agregado en determinado momento de la confección del plato, hacen toda la diferencia. Y sin

[2] Lacan remite a la cultura los significantes que representan al sujeto.

embargo siempre será llamado por todos *bœuf bourguignon*. Pero cada uno sabe que el gusto nunca será igual al de otros *bœuf bouguignon*. Es un secreto, que aunque se revele abiertamente, siempre dejará un margen de incertidumbre, esa pequeña diferencia tan apreciada por los gourmets de esa familia. Pero a veces uno de los descendientes introducirá sin querer, por azar o por curiosidad, otro ingrediente u otro modo de cocción. Siempre será la misma receta, pero un ligero deslizamiento va a modificar ese plato cuyo secreto piadosamente recogido será retransmitido a su vez en una forma nueva, o a veces, por olvido o desinterés, en su antigua forma. Este conjunto proseguirá su trayecto y cualquiera de los miembros de esa familia que ensaye esta proeza culinaria, seguirá —al menos a través de este alimento— vinculado a ese ancestro que un día, habiendo logrado un plato, "se adjudicó la misión" de reproducirlo insistentemente y de transmitir el secreto de su composición.

Es suficiente entonces con que

algunos elementos culturales —tan consistentes como un perfume, un gusto o una ilusión religiosa— atraviesen la historia de un *sujeto,* para que lo representen. Estos elementos pueden sin duda formar parte de la *representación,* del espectáculo. Pueden también, como un ministro plenipotenciario que representa él solo al conjunto de los habitantes de un país —quien lo insulta, está insultando a la nación entera de la que este personaje es embajador—, representar al sujeto hasta *sus pliegues más recónditos.*

Es decir que los elementos singulares de la lengua, por más *discretos* que parezcan, forman lo esencial de una textura. Son esos hilos rojos que atraviesan un blanco vestido de lino y cuya disposición especifica un tejido al punto de darle un nombre particular.

Es suficiente con que esos términos y las imágenes a ellos asociadas no estén negados para que puedan entrar, a título de elementos heterogéneos, a formar parte de la cultura para darle su estilo.

Podemos formular la hipótesis de que aquello que da cuenta de una transmisión no es reductible a las imágenes de los antepasados vestidos con trajes folklóricos o hablando en el dialecto ancestral.

A partir de que el término *bled* es reconocido como un elemento de la primera lengua que ha venido a articularse a la lengua común (el Bled tan estimado por los maestros), no para que uno recubra al otro, no para que uno elimine al otro, sino para constituir una simultaneidad inaugural, para que lo indecidible que empujaba a Najib en sus momentos de desasosiego a oscilar entre la ilegitimidad de considerarse francés y la violencia paterna, que él consideraba como una característica del Árabe que no había logrado, pero que le gustaría llegar a ser, pudiera disiparse.

Puede considerarse entonces que la transmisión se sostiene en el pasaje del *bled* al Bled. Aunque suceda en un tiempo virtual, el de atravesar un pasaje, no por eso deja de ser fundamental en la existencia del sujeto.

Lo notable de esta historia es que el efecto de esa transmisión sólo pudo ser reconocido a través de la intervención de un tercero. No fue algo solemne. Permaneció latente, como puesta a disposición del sujeto. Probablemente otros elementos hubieran podido desempeñar ese rol. Pero fue ése el que el sujeto rememoró en el preciso instante en que un extremo desasosiego lo empujaba a retornar a su *bled*.

También puede decirse que si la transmisión es un tiempo de atravesamiento de un pase, éste no podría ser designado con anterioridad, y lo que puede ser impuesto como un rito de pasaje puede resultar tan banal como un diálogo —algo buñuelesco— que surge de un malentendido, en una escuela primaria de un barrio obrero cualquiera. También este rito de pasaje puede reducirse a lo que es en realidad: un montaje —como se dice de una puesta en escena teatral— que permite sostener esos instantes tanto más esenciales cuanto más desapercibidos.

Contrariamente a los ritos de pa-

saje codificados socialmente, esos tiempos, ya lo dijimos, no pueden ser programados de antemano. Están formados por una serie de pequeños sucesos que, según su modo de infiltración en la historia del sujeto, se revelan por lo general *après-coup* como un conjunto que se constituye en una transmisión.

Pero esto también supone —retomemos aquí nuestra metáfora culinaria— que nadie diga "no eres digno de recibir de mí esta receta" o "no eres capaz de llevarla a cabo" y menos "yo siempre estaré para prepararte este plato", o peor aún "bah, qué interés puedes tener en esta receta común y silvestre"... marcas de una tremenda indiferencia que puede ser tan opresiva como un mandato de reproducir siempre lo mismo en la vana esperanza de fabricar clones.

Es necesario entender la transmisión como un ofrecimiento por parte de los padres, de los maestros, de algunos elementos que cada uno de los miembros de una descendencia recibe en su infancia, que él re-

compondrá a su manera y que serán sin ninguna duda sometidos a su vez a nuevas modificaciones.

La prueba que la travesía de ese pase ha sido lograda se encuentra en ese mínimo desplazamiento: eso es lo que se llama subjetivar —"individualizar"— una herencia a fin de poder reconocerla como propia.

Partir para volver

La transmisión de ciertos elementos culturales fundadores depende, lo hemos visto en el caso de Najib, del atravesamiento de un pase: esta es la propuesta que nos conduce a poner en escena el proceso que se desarrolla por toques sucesivos organizados alrededor de algunos momentos fuertes. Se supone que estos tiempos constitutivos de los ritos de ,pasaje marcan fuertemente a los protagonistas del drama. Es decir —no está de más señalarlo— que el intercambio de palabras y de insignias no sólo concierne al niño sino al conjunto de su entorno.

Es habitual que se considere —sobre todo en nuestras latitudes— que esos ritos son de esencia religio-

sa (bautismo, comunión, casamientos, funerales). Incluso puede decirse que lo religioso se constituye alrededor y a partir de esos instantes en los que la transmisión está puesta en acto. Existen sin embargo otros actos de la vida cotidiana que la sociedad civil, que la cultura puede introducir, en los que la transmisión está implicada.

Esto es lo que sucede con la transmisión durante tanto tiempo ignorada de la cultura obrera. Cuando los jóvenes habitantes de poblados mineros del Norte descendían por primera vez a las minas, una fiesta acompañada de grandes celebraciones consagraba la admisión en el mundo de los mineros. Rito de pasaje tan fuerte como aquellos del orden de lo religioso, rito de pasaje que un grupo social —el proletariado— había literalmente inventado para acoger a uno de los suyos en su seno.

Estos ritos, que consagraban la admisión de un niño en un mundo privilegiado, se sostenían en un doble ideal: existe una aristocracia obrera y esta clase es portadora de

la historia de una humanidad sufriente, del mismo modo que otros grupos portadores de creencias predican el bien universal o la llegada de tiempos mesiánicos.

Hay evidencias: el MOI (Mano de Obra Inmigrante, movimiento creado por el Partido Comunista en vísperas de la Segunda Guerra Mundial, que desempeñó un rol primordial en la guerrilla urbana y en la Resistencia, en París, Toulouse, Lyon, etc.), los sectores extranjeros de los partidos obreros hasta los años cincuenta (sector español, italiano, armenio, judío, magrebinos...) sirvieron de tamiz, de lugar de pasaje entre la cultura de origen —obviamente en su dimensión laica— y la del país de adopción. El derrumbe de esas organizaciones no ha dejado de producir un doble movimiento: la desconfianza (incluso el rechazo) de una parte de la clase obrera frente a los extranjeros, el retiro de los inmigrantes y la constitución de ghettos —de hecho, si no de derecho— en los cuales éstos se encerraron.

¿Los efectos de la agonía y de la

cuasidesaparición del movimiento comunista no actúa en lo social a tal punto que el retorno a la barbarie, a la etnicidad —y a sus ritos— vuelve a estar a la orden del día?

Evocar esta regresión nos permite poner en evidencia una constatación generalmente no tenida en cuenta: no existe transmisión de la cultura que pueda ser considerada definitiva. William Golding, en su libro *El señor de las moscas,* lo ha demostrado claramente: un grupo de escolares y de jóvenes estudiantes de una gran escuela británica, arrojados a una isla desierta por una tempestad, retorna muy rápidamente al estado tribal, a la creación de jefaturas y al canibalismo. Más allá de ese extremo pasaje de línea que pone en escena esta obra filosófica, es fácil reconocer cómo cualquier sociedad, en el tiempo de su fundación, crea constantemente ritos, y la importancia que éstos tienen para fundar la cohesión de un grupo, para la creación de una textura —o de un texto— susceptible de fundar el lazo social y la genealogía. Es evidente

que estos ritos en mayor o menor medida se modifican a lo largo de los siglos. Que tengan lugar regresiones al punto de reiventar antiguos ritos, muestra claramente el riesgo que corre toda sociedad cuando las fuerzas de destrucción social actúan de tal modo que abren abismos mortales y profundos desgarramientos en la cultura.

Estas rupturas evidentemente producen en el sujeto efectos de desmoronamiento que pueden llegar a paralizar el curso de su existencia profesional o afectiva.

Ilustraré esta idea con un fragmento clínico.

Hijo de inmigrantes españoles, Francisco conserva de su padre el recuerdo de un hombre tosco, abrumado por las cargas materiales, que parecía un gemelo del obrero ideal recién salido de las páginas de *La vida trágica de los trabajadores,* escrito por los hermanos León y Maurice Bonneff. El único contacto que Francisco tuvo con su padre data de sus catorce años: Al día siguiente de terminar su escolaridad, "debía engan-

charse" en un astillero naval. Su padre lo llevó a beber a un boliche para festejar el acontecimiento.

A los dieciocho años, Francisco abandona el hogar familiar para entrar a la marina. Segundo y último recuerdo de su padre: el buque en el que está embarcado todavía está en el muelle; su padre, un viejo "anarco", le grita: "Adiós hijo". Jamás lo volverá a ver.

Al comienzo de su análisis evoca un recuerdo de infancia: Brest, su pueblo natal, está siendo bombardeado. El baja con su familia al sótano de la casa. Le parece que su padre está ausente. Para protegerlo, su madre y su hermana lo aprietan entre ellas. La casa se derrumba. Su familia es la única que saldrá indemne del bombardeo. Pero en su novela familiar esta puesta en escena de una protección colectiva tuvo una importancia considerable.

Infructuosamente intentaba pensar que este "sandwich" —son sus palabras— entre dos mujeres formaba parte de un episodio de una Historia que va mucho más allá de su

persona y que había provocado innumerables destrucciones, cuarenta millones de muertos, sangre, ruinas, horror. Había escuchado en vano miles de palabras sobre la guerra que podían haber dialectizado mínimamente ese episodio de su existencia; nada de eso se había inscripto: *él* había podido sobrevivir al precio de traicionar las convicciones de su padre.

A partir de la secuencia analítica en que fue evocado este recuerdo y el amargo sentimiento de haber traicionado a su padre que lo oprime, intentará *desprenderse* de una situación compleja, terminar con su condición de obrero para ser maestro, después psicólogo, casarse e "instalarse", como él decía, "en la existencia".

Algunos años más tarde, Francisco ocupa un puesto importante en una institución hospitalaria, se casa con una colega, y se prepara para adoptar un niño. Tiene todo para ser feliz, dice, excepto... que su vida está repartida entre dos mujeres y ninguna puede darle un hijo.

Vive asfixiado, pero este estado parece ser la condición de su supervivencia.

Al final de su recorrido, después de haber quemado todas sus naves, va sin embargo a recomenzar, paso a paso, a hacer el duelo de su sufrimiento, a partir de la transmisión de su nombre (¡al fin pudo ser padre!) y del duelo de su padre —que hasta el momento había permanecido como en suspenso—. Recorrido que implicaba que Francisco se planteara la cuestión que no había cesado de perseguirlo durante todos estos años: el sentimiento de traición por su cambio de condición social. Una vez finalizado su duelo y transmitido el nombre de su padre, podrá contar a su hijo la trayectoria militante de su abuelo y se permitirá estudiar con él y para él la epopeya de Durruti, de la comuna de Barcelona o de la insurrección de Oviedo en la cual "el viejo" había participado.

En una palabra, Francisco pudo recuperar en dos ocasiones el tiempo en el que su padre le había transmitido los elementos de esa cultura

obrera que lo introducían en una genealogía, en las referencias que le permitieron acceder a una identificación paterna que había sido rápidamente recubierta por la desaparición de su padre, muerto demasiado pronto como para poder asistir al ascenso social de su hijo. Esta muerte lo había privado de toda transmisión. Sólo subsistían esos dos episodios que había considerado hasta ahora como puramente anecdóticos, incluso fútiles.

Que esos recuerdos hayan tomado valor de rito de pasaje, que hayan consagrado la admisión de Francisco en el mundo del trabajo por un lado, y en su nueva ciudadanía por otro, que hayan sido reconocidos como tales, posibilitó que Francisco se planteara la pregunta que había quedado velada por un pesado silencio: ¿en qué había traicionado a su clase? ¿en qué había traicionado las convicciones de su padre, miembro de un sindicato anarquista, la CNT?

¿No era ese sentimiento de traición el que lo aprisionaba literalmente en el rol de un hijo que aún

no había superado su primera infancia? ¿No era esta posición la que obstaculizaba el camino a la posibilidad de ser padre?

¿No es esta dificultad de transmisión —de recibir y de reconocer una transmisión— lo que crea un impedimento para perpetuar una genealogía? ¿No es lo que genera en algunos hijos de exiliados, en algunos hijos de deportados, casi un impedimento para procrear?

Estas dificultades, estos tiempos de latencia, esta espera, esta imposibilidad de concebir, ¿no ponen en evidencia un inmenso silencio situado en el lugar de una historia imposible de transmitir, imposible de escuchar, imposible de comprender?

Construir una transmisión

En resumidas cuentas, si transmitir una tradición, una historia, se presenta como una construcción, es en última instancia porque el deseo de asegurar una continuidad en la sucesión de las generaciones, se presenta como una necesidad interna. La recepción de las palabras y los actos que vehiculizan la herencia no representan de ningún modo en el *niño* una manifestación de pasividad, sino por el contrario un *acto* de reconocimiento hacia quien realiza la transmisión.

Nadie duda de que el anhelo parental de preservar una historia familiar, una tradición, respondan a una ilusión: *Yo continuaré viviendo en los actos primordiales de mi descendencia, cuando ellos canten, seré*

aún yo quien cante, cuando coman tal o cual plato en tal o cual ocasión, yo estaré en el alimento, yo seré su alimento, y yo me alimentaré, cuando en los momentos de tristeza o de júbilo utilicen las palabras, las interjecciones que yo solía usar, yo estaré allí aún...

Tal vez sería ésta la frase inconfesable que una madre, un padre, un pariente, podría enunciar para sus adentros sin poder formularla. Una manera como cualquier otra de decir *no te olvides de mí,* allí donde un *no lo olvides* más bien alienante —incluso arrasante— es frecuentemente escuchado.

Este llamado a la fidelidad para con los antiguos emblemas sería, en estas condiciones, la expresión del deseo extraviado que, al repetir invariablemente lo actual, separado del espacio-tiempo que lo produjo, se proyecta ilusoriamente tal cual en el futuro.

Pero transmitir también es un acto simbólico como cuando *yo transmito mi nombre a mi descendencia, es decir, cuando inscribo a aquellos*

que vendrán después de mí en una sucesión significante. Aunque yo no le dé importancia, aunque ellos no le den importancia, este nombre les es propio y en la dispersión genealógica que implica la descendencia, podrán —aunque sólo fuera por pocos instantes— reconocerse como perteneciendo a un conjunto del que yo mismo soy el heredero, el representante y el pasador...

Sin embargo, lo hemos dicho en varias ocasiones, la transmisión de una cultura, de una generación a otra, no podría reducirse a crear una pertenencia.

¿Existe algo más ridículo, más insoportable que ver esos clones, que, como si fuesen sombras, imitan con la mayor seriedad a sus padres o a sus ancestros?

¿Existe algo más grotesco que escuchar a los adulones, incapaces de tener un estilo, un pensamiento propio, hablar o escribir como Barthes, como Lacan, como Bataille o como Leiris?

Ese mimetismo es producto de una traición.

Es cierto que existe un tiempo en el que la adhesión a una doctrina, a un discurso, o a una cultura, pasa por el sentimiento de pertenencia a una escuela, a un grupo, a un maestro.

De todos modos la pertenencia ruidosamente proclamada a un linaje, una cultura, una etnia, a la apropiación de un saber (que, de vez en cuando, se muestra como *savoir-faire*), es un trayecto cuya importancia no podemos disimular. De todos modos en ese proceso en que la referencia al grupo parece ser la predominante, para cada uno de los integrantes de estos conjuntos, uno por uno, se juega el anhelo de transmisión. ¿Por qué es que esto parece tener tanta importancia, si no es porque esta perpetuación de lo antiguo, esta *aparente* repetición, forma parte de la propia existencia del sujeto?... En efecto, cada uno de nosotros está *inconscientemente* confrontado —sin saberlo—, es decir, en la constante ignorancia de aquello que lo origina, con la tendencia a repetir. Esta parte inerte que nos atrapa en

el eterno retorno de lo mismo en los mismos lugares es lo que nos prohíbe crear, inventar, hacer nuestro propio camino, reconocernos como sujetos deseantes. Es el piano que aprisiona los tobillos de la heroína del film *La lección de piano* y que la hunde en las profundidades abismales en las que podría seguir tocando la misma melodía para toda la eternidad. Es la memoria que impide olvidar y que, como lo subraya Tzvetan Todorov, "provoca una interminable vendetta que jamás podrían interrumpir un nuevo Romeo y una nueva Julieta".[1] Es la tentación de leer todo acontecimiento actual a la luz de un acontecimiento inaudito, no para crear nuevas formas de conciencia política, nuevas lecturas de lo que ocurre todos los días, sino para volver una y otra vez sobre lo inaudito (como por ejemplo la destrucción del judaísmo europeo); para provocar la destrucción de monumentos imperecederos, para que és-

[1] T. Todorov, "La memoria y sus abusos". *Esprit* Nº 7, julio 1993.

ta sea el punto de llegada y de partida —en una trágica circularidad— del único acontecimiento que verdaderamente cuenta, no para una, dos, o tres generaciones, sino para que persista al modo de una estatua de bronce para toda la eternidad. Una manera como cualquier otra de expulsar un suceso trágico de la historia de la humanidad y de hacer de él un acto único como lo sería "el acto de creación del mundo", en un dramático apego a un pasado que estaría perpetuamente presente.

Este componente de la repetición trabaja en cada uno de nosotros y en la sociedad.

Existe, sin embargo, otra forma de la repetición, fecunda, que es parte de lo que llamamos cultura, *hechos de cultura,* y que asegura su continuidad. Los etnólogos, los historiadores, los sociólogos, los psicoanalistas, coinciden en decirlo: esta persistencia de los hechos de cultura que proceden del lazo social nos inscribe en una continuidad y nos asegura en cierto modo que no estamos en cada generación confrontados a

algo nuevo sin ningún nexo con lo que lo precede. Puesto que es a la luz de lo antiguo que podemos reconocer y afrontar la discontinuidad.

Porque, en resumidas cuentas, yo no puedo entrar en contacto con lo nuevo que se me presenta sino en tanto puedo reconocer allí una parte de familiaridad. Es a partir de la herencia que me ha sido transmitida que puedo, al superarla, participar de situaciones nuevas que a priori *me resultarían desconocidas.*

Freud, en su ensayo titulado "Más allá del principio de placer",[2] da un ejemplo de lo que provoca la irrupción de lo radicalmente desconocido refiriéndose a lo que diferencia el miedo y la angustia del terror. Intentemos entender el acontecer de esta irrupción de lo terrorífico:

> "Supongamos que usted se encuentra frente a un peligro cualquiera, usted tiene miedo. Aun si

[2] La traducción a la que se hace referencia es la publicada por el Departamento de Psicoanálisis del Centro Universitario Experimental de Vincennes con la autorización de los traductores, J. Laplanche y J.B. Pontalis.

hasta este momento usted jamás estuvo en un fusilamiento, sabe lo que es un fusil, se imagina los efectos de un tiroteo, es razonable que usted tenga miedo, al menos el suficiente para sobrevivir y eventualmente vencer. Usted también puede saber cuándo se encuentra frente a un peligro cuyos límites están poco definidos. Usted se prepara a afrontarlo produciendo un objeto —la angustia— que le permitirá conocer los riesgos a los que se expone. Este afecto sería al fin y al cabo un modo más o menos adaptado de situarse a la espera de este peligro de contornos poco definidos. Supongamos ahora que usted se pasea por un terreno completamente seco y que de pronto, al borde del camino, encuentra una inmensa flor, de una gran belleza; supongamos ahora que usted está paseando por New York y que de pronto, entre las calles 18 y la 21, en el lugar donde se encuentra Gramercy Park, usted se encuentra arrojado a un paisaje deserti-

co que no es particularmente inquietante, pero que apareció de golpe en pleno espacio urbano; supongamos que usted se baja del tren en un pequeña estación de provincia que encuentra rodeada de guardias armados, de torres de control, en un lugar donde esperaba encontrar a un viejo guardabarrera sentado en su garita... En todas estas situaciones nada preparaba semejantes encuentros, que no pueden provocar sino terror, parálisis, o en ocasiones una fascinación mortal."

Mi hipótesis sería entonces la siguiente: una parte de la pulsión de repetición, la que da cuenta de la insistencia de los hechos de cultura —aquí el término cultura toma la amplia acepción de civilización, no necesariamente de *civilidad*— está al servicio de las pulsiones de vida para ayudar al sujeto a situarse frente al surgimiento de algo nuevo tremendamente inquietante en tanto que radicalmente, absolutamente, totalmente extranjero. Ahora bien, no existe lo inaugural, como lo de-

muestra Lacan, sino en la conjunción de aquello que insiste con aquello que se presenta como nuevo: esta hipótesis excluye lo original, el *al principio* en el orden de la subjetividad y en el de lo social. De este modo, todo acto fundador supone la existencia de la transmisión —aunque ésta sea evanescente— en el orden de la subjetivad humana.

Pero cuanto más la transmisión tome en cuenta la situación nueva, menos será una pura y simple trasposición del pasado y más podrá inscribir al sujeto en una genealogía de vivientes a fin de realizar, no un recorrido circular alrededor de un enclave petrificado, sino un trayecto susceptible de crear un campo de afluencia, un delta en donde se articulen culturas heterogéneas que se revitalicen mutuamente.

En síntesis, transmitir es ofrecer a las generaciones que nos suceden un *saber-vivir,* término que debemos tomar en su acepción más fuerte.

En ese sentido, la aceptación por parte del niño de la transmisión de los hechos de cultura —desde el arte

agrícola, la cacería del urogallo, hasta el reconocimiento de una parte de su historia en un canturreo como lo sería una canción de cuna durante mucho tiempo olvidada, en la inflexión de un canto eslavo o de una melodía de un rito vuelto obsoleto, en las sonoridades de una lengua agonizante— supone la puesta en marcha de un trabajo de identificación. No en el sentido de un intento desesperado de crear una identidad-calco entre los predecesores y los descendientes sino al modo de un discurso que sería procesado —clandestinamente, como un *contrabando*— de aquello que se ofrece como herencia.

Pero del mismo modo que no hay herencia sin que una parte se pierda, no hay transmisión de cultura (excepto en las comunidades cerradas sobre sí mismas, sean rurales, montañesas, o ghettos) que no conozca esta pérdida, esta porción de olvido que comanda la memoria, la modula, y permite que a partir de la repetición, en su misma evanescencia, la modernidad —la diferencia— pueda ser recibida.

Y si adherimos a la proposición de Herder,[3] "la diferenciación real de los hombres es más importante que su igualdad específica", entonces podemos afirmar que es más hacia la diferenciación que hacia la especificidad que se dirige la transmisión tal como nosotros la entendemos, es decir, aquella que permite aprehender plenamente lo que me diferencia de quienes poseen una historia similar a la de los míos, pero que también me diferencia de aquellos cuya genealogía es diferente y entre los cuales transcurre mi vida. Me autorizo así a vivir no como un falso clon, no como una pieza incongruente y siempre susceptible de volverse terrorífica, sino como un elemento entre otros cuyas modalidades de diferenciación son subjetivamente tenidas en cuenta.

Es eso precisamente lo que posibilita constituir una historia audible por y para los otros.

Un relato jasídico cuenta que du-

[3] H. Arendt, en "L'Aufklärung et la question juive", en *La Tradición oculta*, París, 1987.

rante muchas generaciones, en determinada aldea, existían personas que conocían el contenido manifiesto y el contenido oculto —esotérico— de los textos sagrados.

Luego vinieron generaciones que sólo conocían el sentido inmediatamente legible.

Luego vinieron generaciones que supieron leer los textos pero sin entender lo que leían.

Luego vino una generación que sólo conocía la melodía que acompañaba esas lecturas pero que ni siquiera sabía descifrar el alfabeto que trazaba sus contornos.

Luego vino una generación que sólo pudo decir "en ese lugar había doctores de la Ley y místicos...".

Así finaliza esta historia que generalmente es contada en ídish, pero que también podría serlo en persa, armenio, beréber o español.

Hoy podríamos agregarle —en francés— una última secuencia:

Luego vino un tiempo en el que esta historia fue contada y constituía la herencia de aquellos que nunca habían visto ni conocido ese

lugar, que ni siquiera entendían la lengua en la que fue contada por primera vez.

¿Pero este relato no implica acaso, en las condiciones mismas de su surgimiento, que la especificidad ya se había ausentado, en beneficio de la diferencia?

¿Por otra parte, existe una mínima posibilidad de escribir un texto, una historia, sin que precisamente esta ausencia no sea puesta en acto? Es poco probable.

Pero supongamos que el relato se pierda, que no existe ninguna posibilidad de que encuentre un espacio de escritura o de inscripción, que por ejemplo el Estado formule la prohibición de transmitirlo, sucede entonces que esta sutil dialéctica de la memoria y del olvido se derrumba y la historia entera será alcanzada por la negación o la forclusión por el espacio de una o más generaciones. La historia de los regímenes estalinistas y su inesperada y espectacular caída ha dado lugar a un terror cuya resolución es negociada por el fuerte retorno de sentimientos de

pertenencia étnica o religiosa, en el que popes, rabinos, ayatollahs, trovadores de antiguos nacionalismos que creíamos desaparecidos desde hace largo tiempo, desencadenan tendencias centrífugas en nombre de la pureza y de la *especificidad étnica,* se apoderan de la diferencia para negarla, para recomponer el discurso del apartheid, en el cual la perversión del término *diferencia* —que supone que lo heterogéneo sea soportado— transforma la Ciudad en una serie de fortalezas sitiadas y al ciudadano en defensor de una pureza originaria más propia de la mitología que de la Historia.

Tal es el precio que se paga por unas décadas donde rige la prohibición de transmitir.

A escala individual, el desconocimiento portado por una, dos o tres generaciones respecto a una cultura, produce en cualquiera de sus descendientes un sentimiento de fascinación ignorante hacia los emblemas descontextuados de su existencia, al punto de desconocer la evolución que esa cultura pudo haber ex-

perimentado. Sería el caso del musulmán que, ignorante del movimiento de la Nahda (Renacimiento), producido a fines del siglo XIX por los sheiks Abdou y El-Afghani, ignorante incluso de las formas civiles de la *charia* (derecho islámico), intentara volver al siglo VII, incluso imponerlo... por la fuerza de sofisticados armamentos en los cuales no hubo ninguna intervención de "la hipótesis divina".

Sería el caso del judío que lleva el ridículo al punto de vestirse como los judíos polacos del siglo XVIII, ignorando por otra parte que el atuendo que él imagina como una forma extrema de fidelidad a la fe judaica, ya era en esa época un modo de adaptación a la vestimenta que usaban los cristianos de la región.

Sería el caso del católico que querría volver a la Contrarreforma, ignorando las necesidades históricas que impusieron el *aggiornamento* y el Vaticano II; sería el protestante fundamentalista que se identifica con un pueblo bíblico que ya había dejado de existir en el momento de

la escritura de la Biblia; sería el francés celtista o el alemán que da consistencia a la fábula de un pueblo indoeuropeo; sería, finalmente, bajo un modo apenas más amable, la suerte de los marginales a menudo demasiado rápidamente urbanizados, mal insertados en una civilización tecnológica que los desborda, los *excede,* que en el comienzo de los setenta se hicieron tejedores o vendedores de queso de cabra, para finalizar cayendo en el bandidaje de los caminos,[4] o a veces en una visión cuasi fascista de la ecología.

Tales serían, muy brevemente esquematizados, los efectos de una negación de la memoria, sea bajo la forma de un mandamiento estatal, sea que obedezca a una tentativa subjetiva de romper las amarras con lo que la precede. Privar a la descendencia de un relato de sus peregrinaciones, ¿no es acaso una manera

[4] *Cf.* La epopeya sangrienta (excepcional desde todo punto de vista) de los *bandits ardéchois* (bandoleros de la región de Ardèche) que pasaron del "retorno a la tierra" a la "recuperación individual", luego al crimen.

—a menudo miserable e irrisoria a la vez— de presentarse como un ancestro que borra el saber recibido para ofrecerse como un modelo de vacuidad?

Más aún, transmitir la vacuidad y el desconocimiento, ¿no es abrir el camino al delirio y a la perversión de los sentidos?

No estamos lejos de creerlo.

Concebido así, es preciso imaginarnos que el acto de pasaje que representa la transmisión, concierne a tres generaciones, cada una de las cuales se encuentra ubicada sobre una cresta, sobre una línea divisoria de aguas. Al salir de ese pasaje que representa la transmisión, algunos se aferrarán a la reproducción minuciosa de los gestos de la generación precedente, fijando el tiempo y el espacio, instalándose en una tensión imitadora de sus antepasados, sean cuales fueren las circunstancias exteriores.

Otros se sumergen en alguna grieta temporal, se ausentan de sí mismos esforzándose por negar su trayectoria.

También existen quienes se dejan trabajar por la herencia sin importarles la profundidad del abismo que los separa de sus ascendientes. Algunas figuras ejemplificadoras nos van a permitir precisar qué es lo que puede considerarse un pasaje logrado; son aquellos a los que yo considero como *contrabandistas de la memoria*.

Es el caso de Sigmund Freud, nacido en Freiberg (Przybor) de un padre hebraizante, quien rompió con las creencias familiares llegando, según dicen, a prohibir a su esposa, Martha Bernays, nacida en una familia de prestigiosos rabinos, que prendiera la vela que marca el viernes por la noche la entrada en el Shabat. Es Freud quien "desposee a un pueblo del más grande de sus hombres..." (Moisés), pero que, al mismo tiempo, expone dos textos fundamentales a sus "hermanos" de la logia *B'nai B'rith* de Viena ("Nosotros los judíos y la muerte", conferencia que está en el punto de partida de un texto fundamental de la teoría freudiana, *Más allá del prin-*

cipio de placer, y también de la primera versión de su *Moisés*)... Es Freud quien publica, lo dijimos al comienzo, "Resistencias al psicoanálisis" en *La Revue juive* editada en Ginebra bajo la dirección de Albert Cohen.

También es el caso de Isaac Deutscher nacido en Polonia en el seno de una familia de judíos practicantes y letrados. A los catorce años, el joven Deutscher ya era un sabio y sus predicaciones contaban con el fervor de una multitud de fieles. Luego, como muchos jóvenes de su generación y de su condición, se encontró proyectado en la modernidad, la misma que en el contexto histórico de la época debía conducirlo a desertar poco a poco de las ideas de su academia talmúdica en beneficio de las organizaciones obreras. Imaginémoslo vestido con un caftan, siguiendo con atención la enseñanza de los sabios rabinos, mientras esconde en el interior de su Talmud una obra de Marx o de Plejanov, o algún tratado de economía política o de historia.

Más tarde, siendo secretario de Trotsky, supo conjugar su inteligencia modulada y enriquecida por la enseñanza tradicional, con un saber profano, su antigua creencia en un Mesías por venir, con la esperanza de una revolución mundial que liberaría por entero a la *humanidad sufriente.*

Es notable como, en este sentido, la adhesión al movimiento obrero y a las tesis marxistas, pudo servir de mediadora en la transmisión, imposible, de valores culturales petrificados y obsoletos.

Para muchas generaciones de jóvenes judíos de Europa Central, de Europa Oriental, de los Balcanes y del Cercano Oriente, el marxismo (el bundismo, el comunismo), daba elementos para entender la alienación religiosa parental. El paso a la modernidad por la vía del marxismo les permitía no sentirse invadidos por el sentimiento de traición o de desprecio. El marxismo —incluso en su modalidad más vulgar— brindaba explicaciones racionales —cuando no racionalizantes— a la alienación re-

ligiosa parental y al pasaje de líneas efectuado por las generaciones siguientes.

Al fin y al cabo, el marxismo se mostraba susceptible de dar cuenta de la necesidad *política* de superar, de dar vuelta la página de un libro considerado definitivamente como obsoleto.

¡Cuántos jóvenes musulmanes iraquíes o egipcios, jóvenes turcos kemalistas, jóvenes judíos, se sintieron autorizados a sostener otros valores que los de sus padres en nombre de esta doble proposición de Marx: "El capitalismo ha ahogado los temblores sagrados del éxtasis religioso en las aguas congeladas del cálculo egoísta/La religión es el espíritu de un mundo sin espíritu, el corazón de un mundo sin corazón..."!

¿No encontraron en el mismo seno del texto de Marx hasta el extremo de la ruptura representada por el pasaje al ateísmo marxista, elementos de una transmisión en la que estaba contenido el respeto?

Taha Hussein, nacido en una fa-

milia de campesinos del Nilo, se quedó ciego a causa de un tracoma que había sufrido de niño. Como muchos jóvenes ciegos se consagró a la teología. Destacado por su inteligencia y su prodigiosa memoria, encuentra, mientras realiza sus estudios en la universidad de El Azhar, a quienes apostaron a su posibilidad de *transferir* ese saber tradicional sobre otro espacio. Será el primer escritor traducido del árabe y publicado en Francia antes de 1939. Será el último ministro de Educación del gobierno dirigido por el partido radical Wadf antes de que el golpe militar que llevó al poder a Nasser dificultara todo pensamiento auténticamente cosmopolita. Algunas décadas más tarde su hijo, completamente bilingüe, nacido de su unión con una francesa, desempeñará un papel cultural de máxima importancia en un Egipto preservado de la peste fundamentalista.

Y por último Anna Seghers, pseudónimo literario de Netty Reiling, nacida en 1900 en una familia

de la burguesía judía de Maguncia. Hay que destacar que su padre —un anticuario— fue el encargado de conservar el tesoro de la catedral de esa ciudad. En cierto modo, el destino de Anna Seghers se sitúa en las antípodas del de Charlotte Salomon, de quien era casi veinte años mayor. Autora de una tesis de historia del arte sobre los judíos y el judaísmo en la obra de Rembrandt, realizada en 1924, adhirió al Partido Comunista alemán y a la Liga de Escritores Revolucionarios-Proletarios. Dotada de una notable lucidez sobre la fascinación que la guerra ejerce sobre los jóvenes, lucha contra un pacifismo pastoril que años más tarde dará claras pruebas de su ineficacia.

Salvada, gracias a la nacionalidad húngara de su marido, el economista Lázló Radványi, de las garras de la Gestapo que la había detenido luego del incendio del Reichstag, se refugia en Francia (vía Suiza), en donde fundó la Asociación de Escritores Alemanes (Schtzverband der Deutsche Schrifsteller).

Durante su estadía en Francia

publicará dos novelas, *La septième Croix* que describe el mundo concentracionario, y *Transit,* una obra alucinante sobre el destino de los exiliados antifascistas en Francia que buscaban desesperadamente huir de la Europa en guerra.

Pero lo que nos lleva a evocar en estas páginas al personaje de Anna Seghers es sobre todo el hecho de que ella nos dio la mejor definición posible de la transmisión y de sus avatares.[5]

> "Todo pueblo, todo individuo perteneciente a él, reacciona de manera despiadada ante cualquier apreciación errónea del sentimiento nacional. Si se ignora este hecho, el enemigo, el fascismo, termina por ocupar ese vacío y explotar a su modo ese sentimiento. Que ese sentimiento sea una estafa, un abuso, no impide que se lo sienta como profundamente auténtico."

[5] A. Seghers, *La excursión de las jovencitas que ya no lo son más,* Toulouse, Éd. Ombres, 1992.

Terribles palabras que le permitirán responder a la pregunta: ¿Qué es Alemania? (o más bien "¿la Alemania de quién?") afirmando, a semejanza del poeta Celan:

> "Alemania es la lengua que para nosotros hoy ha sido la más densa realidad alemana. Alemania es la música alemana, el paisaje alemán, criterio inconsciente y arbitrario de todos los paisajes que debemos atravesar en nuestra vida. Todo esto en conjunto constituye Alemania, otra unidad del pueblo y del suelo... y de la Historia que la que presenta el fascismo, y sin embargo una unidad indivisible..."[6]

¿Existe alguna definición más actual que permita articular los procesos de identificación con la transmisión? Nos parece muy improbable.[7]

[6] *Cf.* Postfacio de Jean Tailleur a la obra de Anna Seghers, *op. cit.*

[7] Anna Seghers abandonó *in extremis* Francia por los Estados Unidos, y luego se refugió en Méjico. De retorno en Berlín en 1947, fue la presidente de la Unión de Escritores de

Muy diferente fue el destino de Stefan Zweig, uno de los pocos intelectuales austríacos que continuó siendo fiel a sus convicciones pacifistas de la Primera Guerra Mundial, pero que no obstante se suicidó en Petrópolis, donde estaba seguro, lejos de una Europa asolada por el nazismo, luego de asistir al naufragio de su Mitteleuropa.

Esta elección terrible pone en evidencia un absoluto pesimismo, un temor a que nada sobreviva de la Europa que él tanto había amado, y que había visto descomponerse frente a sus ojos, dándole la espalda a sus hijos más prestigiosos (Freud, Kurt Tucholsky, Roth, Toller, Walter Benjamin y tantos otros).

Más allá de Stefan Zweig y de su

---

la RDA. Sé por un pariente cercano que algunos años antes de morir, y sin haber cedido nada de su compromiso político y de su laicidad, le pidió a un miembro de su familia que le regalara un candelabro judío tradicional, que puso en su casa como representante de uno de los componentes de su historia. A. Seghers murió el 1º de junio de 1983 en Berlín.

drama, los suicidios de aquellos de nuestros contemporáneos desesperados por el derrumbe de las ideologías o —como para muchos intelectuales magrebinos que viven en Europa— por la imposibilidad de insertarse *con* su historia, su pasado, en el país de adopción, ¿no constituyen una *prueba* de la terrible captura de nuestro ser y de nuestra subjetividad en la cultura?

Y los intelectuales que luego de haber luchado para lograr la entrada de su país en la modernidad, se suicidan desesperados, ¿no están confrontados, en estos tiempos de retorno del integrismo y del fundamentalismo, con la imposibilidad de transmitir lo que había sido su razón para vivir, frente a la resurgencia de ilusiones adornadas con los oropeles de una transmisión alienada?

Estos suicidios nos llevan a plantearnos una serie de preguntas.

¿Qué sucede con el aferramiento desesperado a la transmisión, no de lo parecido a lo mismo sino de lo diferente?

Una destrucción, por más masiva que sea, ¿prohíbe que sean pensados los cambios, las modificaciones que deben intervenir en el seno de una cultura para salvar los pocos elementos susceptibles de ser transmitidos?

¿No es nuestro deber reflexionar sobre las crisis y las rupturas que sacuden nuestras sociedades, a fin de permitir que un *continuará* se haga posible?

¿No pertenece esto a una ética de la transmisión?

Una ética de la transmisión

Esta ética se inscribe en lo más profundo de nuestro ser y de nuestra subjetividad. Requiere que cada uno pueda ofrecer a las generaciones siguientes no solamente una pedagogía, no solamente una enseñanza, sino aquello que les permitirá asumir un compromiso en relación a su historia, es decir, a su manera de concebir su propia vida, su propia muerte.

Porque es necesario recordar que transmitir la vida no se reduce a una simple manipulación biológica, sino a un conjunto de operaciones que pone en juego ante todo los hechos de la cultura: es, por ejemplo, ofrecer al niño una posibilidad de "hacer sus pasos en los pasos de

su padre",[1] de hacer sus pasos siguiendo las huellas que el tiempo borra.

La ética de una posición como ésta supone que aquel que está a cargo de la transmisión pueda asumir la herencia de aquel que lo precede, al mismo tiempo que se prohíbe instalarse en una posición similar a la de un padre feroz y omnipotente que designa imperativamente las huellas dejadas por él, grabadas en el basalto de su deseo y de su poder de dinosaurio moribundo, por miedo a que sus herederos se alejen de los caminos establecidos.

Del mismo modo que "todo pensamiento es repensamiento: piensa a renglón seguido de la cosa",[2] también podemos afirmar que toda transmisión es re-transmisión, es decir que ya se encuentra sometida

[1] Según la expresión de Jean Clavreul, "Padre" como función simbólica no reducible a su rol de genitor. Desde esta perspectiva, a partir de Lacan y Maud Mannoni, es indudable que es a través del discurso de la madre que se introduce la función paterna.

[2] H. Arendt, *op. cit.*

a las modificaciones inherentes a toda re-modelación del pensamiento que se efectúa en el pasaje de lo uno a lo otro.

Del mismo modo que una lengua está condenada a *dialectizarse,* a enriquecerse con elementos heterogéneos en ciertos aspectos, y a empobrecerse en otros, la transmisión supone que de entrada se presente como ya repensada.

> *Yo jamás podré vivir lo que mis ancestros han conocido, jamás podré reproducir el "mundo de antes". Este sólo podrá ser descripto, dicho, es decir —en el mismo sentido que una traducción—, en cierto modo traicionado, es decir, interpretado. Y confrontado con otras culturas que tienen lugar en el contexto cultural/geográfico que actualmente es el mío, por más extrañas que aparezcan frente a la cultura de mis antepasados, siempre me sorprenderá escuchar cómo algunos elementos de* mi incomparable cultura *se aproximan a la cultura de los otros hasta el pun-*

to de constituirse en banales... o en universales.

De allí en más, la transmisión siempre fallida, escapando a la ilusión de ser incomparable, sería similar a la lengua materna que cada uno hereda, única y similar a cualquier otra a la vez.

En ese sentido, no existe una transmisión de una cultura que no se inscriba en la universalidad de las civilizaciones.

Transmitir también supone que el padre ceda sobre su goce, que acepte transferir una porción de éste a cuenta de su hijo, es decir, que acepte también renunciar a una parte de lo que para él pueda ser del orden de la omnipotencia.

Es precisamente esta parte cedida, podríamos incluso decir sacrificada, la que permitirá que el niño constituya un espacio para recibir la transmisión.

Desarrollemos esta proposición: En un texto dedicado a Romain Rolland (titulado *Un trastorno de la memoria en la Acrópolis*), Freud pro-

pone su conocida hipótesis: "Ocurre como si lo importante fuera ir más allá del padre y al mismo tiempo no poder superarlo". Estas dos fuerzas antagónicas trabajan constantemente en el sujeto. Ahora bien, el padre es invocado, subjetivamente invocado a permitir este *más allá* a riesgo de perder lo que él tiene de más valioso. Es el caso del zapatero armenio, del tendero judío, del campesino francés o del minero galés que *desean* apasionadamente que su hijo sea médico, profesor, abogado, aunque no ignora que en ese proceso, vacilarán sus propios emblemas, que en esta aventura sus creencias y convicciones más valoradas sufrirán modificaciones capaces de alejar a su hijo del contexto étnico-social de sus antepasados. Ese "padre" que posibilita la discontinuidad será el mismo que permite que las separaciones no sean desgarradoras. Será entonces aquel que para transmitir se separa de su hijo, creando esa *distancia óptima* que no excluye conflictos ni sufrimientos, pero que permite que la transmisión se efectúe.

Será también la madre cuyo hijo no constituye enteramente el objeto de su deseo y que no le otorga al hombre a quien designa como el padre de sus hijos un lugar de omnipotencia/impotencia. Es la madre que soporta la angustia de sus hijos permitiendo que se separen de ella viéndolos exiliarse y transformarse en extraños, en la medida suficiente como para que el padre no tema desmoronarse por este alejamiento. Esta pérdida inherente a la transmisión no será entonces para el padre el equivalente de un fracaso ni de una renuncia: lo constituye en cambio en padre-transmisor que podrá ofrecer al hijo las posibilidades internas de enfrentar el conflicto y que, al mismo tiempo, le permitirá más adelante tender un puente que lo unirá con el territorio que ha abandonado.

Esta operación podría ser representada topográficamente por una línea de fractura telúrica. Y nadie sabe en qué parte de la rotura una obra, una obra de arte, podrá unir los dos bordes de esta falla. Por otra

parte, no está excluido que esta continuidad reconstituida pueda, tal como un hilo de araña del que tendrá su liviandad, sólo ser visible para uno solo de los protagonistas del drama. También puede, como los ríos del sudeste de Francia, avanzar subterráneamente y resurgir a decenas de kilómetros del lugar donde aparentemente se habían enterrado para desaparecer.

Reconocer que la transmisión existe siempre aunque sea de un modo paradojal —proposición que está lejos de ser ingenuamente optimista— es lo que permite el conjunto de estas operaciones. Es en ese sentido que podemos afirmar que la transmisión es análoga a la creación de una obra de arte cuyas pequeñas imperfecciones, sus pequeñas fallas, harán que cada uno pueda reconocer en ese tesoro la marca de lo que ha sido repensado por cada generación.

La transmisión sería así una página escrita, un relato que cuenta la gesta de los predecesores y que cada

uno podrá leer o reescribir a su manera.

La transmisión hace uso de la tradición como de un andamio, como un sostén esencial y superfluo a la vez. Así son los soportes que permiten a los campesinos del valle del Nilo construir sus casas —modo tradicional de construcción que aún hoy tiene vigencia y cuya traza se encuentra en los frisos faraónicos— armando sus construcciones piso por piso. Una vez terminadas, este conjunto de planos inclinados y de escaleras desaparece. Es depositado en algún galpón esperando que otro habitante de la aldea tenga necesidad de usarlo.

Sólo queda la nueva morada como testimonio del conjunto de la operación.

Prescindir de ese sistema equivaldría a edificar sobre la arena.

Conservar el conjunto casa-andamio sería una pretensión absurda.

Continuar en nombre de no se sabe qué piedad filial construyendo nuestros hogares de la manera tra-

dicional, representaría una *resistencia a lo nuevo* a la larga debilitante debido a la fijeza y a la inmutabilidad que implica.

El conformismo extremo es el que excluye al otro, al extranjero, al diferente. Promueve lo tribal, el pensamiento de ghetto, y ejemplifica hasta el absurdo la raíz etimológica común que liga la tradición con la traición.[3]

¿No existen transmisiones enteramente basadas en la tradición que apelan a la traición de la verdad del sujeto? ¿Acaso éste no *se* traiciona intentando reproducir lo mismo luego de haber recibido lo que forzosamente, estructuralmente, implica la diferencia?

¿No es en nombre de una *geografía patética,* como Vladimir Jankélevitch nombra la *nostalgia,* que esta

[3] La traición *tradere* está en el origen de los dos términos: la *traditio* que se refiere a la iniciación, y el *traditor,* el renegado, el que se pasa al bando contrario, aquel que se excluye. Pero *tradere* remite a *liberar, remitir, transmitir,* que desembocan en *darse a, ofrecerse... a otro.*

apelación a lo ancestral que jamás tuvo lugar, que esta apelación a lo mismo está modulada en la amplia gama de un sufrimiento exquisito al que no se quiere renunciar?

Al igual que un bebé que nunca queda satisfecho, el llamado a la tradición produce *mártires* que sólo sueñan con provocar el *incendio universal*.

La tentativa de confundir tradición y transmisión, ¿no es también una manera de negar esa parte que el padre ha debido sacrificar al transmitir un saber recibido?

Esta confusión entre transmisión y tradición tendría como efecto el apartar la transmisión de la universalidad. Pone en evidencia la muerte de la creación, la muerte del texto, y la sujeción del sujeto a valores destinados a la petrificación.

Al término de este recorrido durante el cual hemos intentado, paso a paso, parcial y fragmentariamente, poner en evidencia que si la transmisión es un acto fundante del sujeto, incluso el acto por excelencia

que nos sitúa en el movimiento de continuidad y discontinuidad que funda la genealogía, entonces podemos afirmar que aquello que se transmite es del orden de una creación, en el mismo sentido que la escritura de un texto para aquel que se constituye en su depositario.

Porque si la repetición inerte implica con frecuencia una *narración sin ficción,* la transmisión reintroduce la ficción y permite que cada uno, en cada generación, partiendo del texto inaugural, se autorice a introducir las variaciones que le permitirán reconocer en lo que ha recibido como herencia, no un depósito sagrado e inalienable, sino una melodía que le es propia. Apropiarse de una narración para hacer de ella un nuevo relato, es tal vez el recorrido que todos estamos convocados a efectuar.

Las palabras a lo mejor son siempre las mismas, pero existe un estilo que le es particular a ese grupo, a esa familia, a tal o a cual, que permitirá que cada uno retome por su cuenta esta fórmula de Goethe:

"Lo que has heredado de tus padres, conquístalo para poseerlo."[4]

... Esperando enunciar en el preciso instante de la muerte lo que está en el principio mismo de la transmisión y que le otorga significación: *Mehr Licht!*[5]

[4] Goethe (*Fausto*) citado por Freud en *Compendio del psicoanálisis*.

[5] "¡Más luz!", últimas palabras atribuidas a Goethe en el momento de su muerte.

A modo de agradecimiento

Agradezco a Esther Rudy-Hoffenberg y a Nathalie Hazan-Brunet que me han hecho conocer el destino trágico de Charlotte Salomon, y quisiera en un breve postfacio evocar aquello que acompañó la escritura de este pequeño ensayo.

Concebido e iniciado en París, su redacción y su confección fueron realizadas durante un viaje que me condujo de Estambul a Rodas, y luego a Esmirna y a Quíos. Sintiéndome extranjero en esta región del mundo que para mí forma parte, más allá de las luchas fronterizas, de un mismo conjunto, reencontré, a través de personajes como Habib Gerez, Corinne Soriano, David Palombo, Lucie Sulam, Irina Valla, el hakhambachi David Asseo, las ancianas sen-

tadas en el umbral de sus casas en la isla de Quíos, y la vieja portera de la sinagoga de Balat... personajes desconocidos y que sin embargo estaban como presentes en mi infancia... y en la sinagoga Ahrida, la Mezquita Azul, el Gran Bazar, la Sinagoga de Rodas o la de la Senyora en Esmirna, el barrio caraíta de Haskoy, la plaza Despoti de Pirgos, y la mezquita secularizada de Quíos, lugares extrañamente familiares.

En Esmirna, la sinagoga Bikur Holim parecía la reconstrucción exacta de esa maravilla actualmente destruida, la más antigua sinagoga del barrio judío de El Cairo, llamada Kenisseth El-Masryin, que yo sólo conocía por antiguas fotos: estaba allí, en otra parte... intacta... desierta....

Y la misa ortodoxa del 23 de agosto en Pirgos evocó en mí muchas melodías de mi infancia.

Así es como esas imágenes extrañas a mi historia se constituirían progresivamente en recuerdos tangenciales a esta parte exiliada de mi biografía.

Y, mientras escribo estas líneas, recuerdo de golpe un detalle completamente olvidado. Mi abuelo materno, Jacques Nada, fue el único laico de mis antepasados, notable por su irreligión fundamental. Miembro del Movimiento Joven Turco, era un fervoroso militante de la unidad del Mediterráneo oriental bajo el dominio de un Imperio Otomano democratizado. ¿Esas imágenes y esos pensamientos obsoletos no han acompañado, sin que yo lo supiera, la escritura de estas líneas? No estoy lejos de creerlo.

Postfacio

El desprestigiado epíteto de "psicoanálisis aplicado" o el temor a caer en la inconsistente, metafísica y junguiana noción de "inconsciente colectivo" parecen haber incidido en la dificultad que muchas generaciones de analistas tuvieron para articular su quehacer clínico con una lectura de los determinantes sociales, históricos y culturales que afectan a los seres humanos.

Pero estos obstáculos no nos impidieron nutrirnos, estudiar, analizar rigurosamente las grandes conjeturas de Freud como parte indisociable de su obra y su legado, defendiéndolas de las críticas que historiadores y antropólogos, literatos y sociólogos, les plantearon y les siguen planteando.

Cada tanto Freud alternaba el rigor teórico al que lo sometía la escucha de sus pacientes, abandonando los retratos unipersonales de sus cuadros clínicos para acercarse literalmente a Leonardo o Miguel Ángel, a los grandes frescos míticos o mitológicos, históricos o legendarios, que muestran a una humanidad sufriente. Allí daba lugar a sus conjeturas, a los sueños inspirados en mitos fundantes, o a los mitos inspirados en sueños, que le permitieron establecer no-

xos sorprendentes entre lo individual y lo colectivo, entre el presente y el pasado más remoto, entre lo más sublime y lo más primitivo. Frente a ese peligroso borde entre la verdad histórica y el núcleo de verdad que todo delirio contiene, entre la ficción conjetural y la especulación metafísica, Freud no retrocedió, pero no produjo los conceptos o herramientas que nos permitieran aventurarnos en esos territorios sin el riesgo de caer en la desmesura del psicoanálisis aplicado... a cualquier cosa, o en extrapolaciones carentes de todo rigor metodológico.

Psicología de las masas y análisis del yo, Totem y Tabú, El malestar en la cultura, Moisés y la religión monoteísta, son los grandes murales freudianos donde se funden los mitos fundantes de nuestra civilización, con los elementos provenientes de la clínica, pero no proporcionan un método que garantice a los analistas de filiación freudiana y/o lacaniana, no incurrir en desvaríos u obviedades. Cada uno debe encontrarlo por sí mismo.

Algunos de los psicoanalistas que forman parte de esta colección —no— por casualidad titulada "Inconsciente y cultura" nos muestran el camino que *a cada uno de ellos* le permitió salir de la admiración reverencial por los frescos freudianos o de las extrapolaciones delirantes, para comprometerse con la advertencia hecha por Lacan en los párrafos finales de *Función y campo de la palabra y del lenguaje:*

"Mejor pues que renuncie (a la práctica del psicoanálisis) quien no pueda unir a su horizonte la subjetividad de su época. Pues ¿cómo podría hacer de su ser el eje de tantas vidas aquel que no supiese nada de la dialéctica que lo lanza

con esas vidas en un movimiento simbólico? Que conozca bien la espira a que lo arrastra su época en la obra continuada de Babel, y que sepa su función de intérprete en la discordia de los lenguajes..."

"...Permítasenos reír si se imputa a estas afirmaciones el desviar el sentido de la obra de Freud de las bases biológicas que hubiera deseado para ellas hacia las referencias culturales que la recorren..."

Moustapha Safouan en *La palabra o la muerte* se plantea, a partir de *Tótem y Tabú,* la pregunta sobre cómo es posible una sociedad humana. Chawki Azouri interroga en la historia del psicoanálisis las vicisitudes subjetivas e institucionales de su transmisión. Gérard Haddad investiga en el Talmud aquello que habría determinado que el creador del psicoanálisis haya sido judío y ateo. A su vez Jacques Hassoun nos hace partícipes de su preocupación por los trastornos identificatorios que padecen los sujetos de nuestras sociedades posmodernas, cuando están divididos entre el apego a tradiciones perimidas y la falta de referencias simbolizantes.

Todos ellos poseen una vasta experiencia clínica —condición necesaria para aventurarse en los arduos caminos del psicoanálisis en extensión— leer desde y con las herramientas que el deseo de analizar les ha brindado, en lugar de interpretar de acuerdo a un código cerrado de preconceptos como sucede con el psicoanálisis "aplicado".

Pero también tienen un común denominador: Francia es su patria de adopción, pero el árabe es su lengua materna. Son exiliados.

Como directora de esta colección he sido ob-

jeto de reiteradas bromas aludiendo a mi supuesta y ¿sospechosa? simpatía por el mundo árabe. Es el momento de decir que tal vez, sin saberlo, puse en acto el llamamiento que en mayo del '92 convocó a un encuentro de analistas —al que tuve la oportunidad de asistir— en Córdoba, España, bajo el título de "Averroes, Maimónides, Santo Tomás de Aquino, o la filiación entre la fe y la razón". El objetivo de este Coloquio fue el reconocimiento hacia quienes, en la Edad Media, supieron trabajar juntos para hacer de la sabiduría aristotélica el lugar de encuentro entre dogmas, sectas, cismas, y por lo tanto de memorias portadoras, no obstante, de historias de matanzas y traiciones.

Tal vez la arabidad que estos autores, psicoanalistas lacanianos francoparlantes, portan en sus nombres, les haya posibilitado, como analizantes y como analistas, trabajar en la vía de la simbolización de la diferencia, en la integración del exilio en su fecunda labor de transmisión de su práctica clínica y teórica.

Lo curioso es que yo no había reparado en esta serie que los constituye a ellos como a extranjeros y a mí como extranjerizante —ya no solamente como francófila, crítica de la que he sido objeto por parte de muchos colegas que defienden, como si eso fuera posible en psicoanálisis, la idea de un patrimonio nacional y autóctono— ¡sino como pro-árabe!

Gracias a Jacques Hassoun puedo decir que he vuelto a descubrir que el extranjero es el símbolo de la alteridad que nos constituye como sujetos. Y que cuando no asumimos ese exilio fundante de nuestra condición de sujetos nos tornamos, sin saberlo, racistas.

Lo extranjero entonces, vuelto inasimilable, se torna objeto de una discriminación basada en cualquier elemento —desde el color de la piel hasta la escritura del nombre propio—, que pueda constituirse en argumento para la exclusión, o para la sospecha. Para poder ser aceptado, incluido, asimilado por el yo o los yoes que conforman un grupo determinado, es necesario que el extraño, el extranjero, se vuelva familiar.

¿Cuáles son las condiciones que hacen sin embargo posible la transmisión de lo heterogéneo, de lo distinto? ¿Cuáles son las condiciones para que el otro, sin el cual no hay sujeto, conserve el valor simbólico y simbolizante del Otro primordial, extraño y familiar a la vez, a partir del cual el sujeto ha formado sus primeras imágenes y balbuceado sus primeras palabras? ¿Cuáles son las condiciones para que cualquier sujeto deje de ser simbólico para tornarse diabólico?

En otro libro suyo, *Pasaje de extranjeros*, casi contemporáneo de *Los contrabandistas*... y escrito en colaboración con la tataranieta de Marx, Anne Longuet-Marx, Jacques Hassoun dice que el diablo es un ser que surge en el espejo para castigar al niño que se contempla demasiado en él y que escucha esa voz que le dice: "Ese no sos vos. El que ves es un extraño, un extranjero, te vas a volver loco. Si quieres vivir tranquilo, ¡mátalo!.

En contrapunto a ésta cita me permito agregar: ¿Qué es el símbolo —entonces— sino un des-ser que podría decirle al niño: "No te inquietes demasiado. Cuando dejes de mirarte tanto podrás recuperar-te, reconocer que siempre 'yo es un otro'. Aprende a vivir con ese extraño si no

quieres perder definitivamente tu condición de humano".

Lo simbólico y lo diabólico constituyen el lugar donde viven los habitantes del lenguaje. Por eso ningún sujeto, ninguna comunidad humana están a salvo del retorno a formas primitivas y devastadoras del odio y del miedo al semejante no-idéntico, que en Europa hoy toman la forma del racismo étnico o religioso, y que entre nosotros tal vez podamos reconocer en la indiferencia o el desprecio hacia lo que los otros, nuestros semejantes no-idénticos, puedan decirnos o enseñarnos. ¿Acaso las bibliotecas no están cada vez más vacías de Libros, símbolo por excelencia de la transmisión de lo diferente en el terreno de la cultura?

Qué, cuándo y cómo opera la transmisión es la pregunta a la que Jacques Hassoun a lo largo de su obra intenta responder. Y en ese recorrido nos ofrece valiosos indicadores para poder reconocer la amenaza, siempre presente, de la diabolización.

SILVIA FENDRIK

Bibliografía

ARENDT, Hannah, *La tradition cachée,* París, Christian Bourgois Éditeur, 1987.

HASSOUN, Jacques, *L'Exil de la langue,* París, Éd. Point Hors-Ligne, junio, 1993. En colaboración con C. Wajsbrot, *L'Histoire à la lettre,* París, Éd. Mentha, 1991.

LACAN, Jacques, "Función y campo de la palabra y del lenguaje", *Écrits,* París, Le Seuil, 1966.

SEGHERS, Anna, *L'excursion de jeunes filles qui ne sont plus,* postfacio de Jean Tailleur, Toulouse, Éd. Ombres, 1992.

SHOLEM, Gershon, *From Berlin to Jerusalem,* Nueva York, Ed. Schocken Books, 1980.

TUGENDHAT, Ernst, *Être juif en Allemagne,* París, Éd. du Cerf, 1993.

ZWEIG, Stefan, *Journaux 1912-1940,* traducción del alemán por Jacques Legrand, París, Belfond, 1986.

Charlotte Diary, en *Pictures by Charlotte Salomon,* comment by Paul Tillich, biographical note by Emile Straus, Nueva York, Harford, Brace & World, 1963.

Mémoire et intégration (obra colectiva), París, Syros Éditeur, 1993.

Revue Esprit, "Le poids de la mémoire", Nº 7, julio 1993. "Religion, laïcité, intégration", coloquio del Centre Galilée, París, 1993.

Índice